التأصُّل والحوار!

إذا نظرنا إلى فهرس محتويات هذا العدد من **المشرق**، انطلاقًا من موضوعات اللغة العربيَّة واللاهوت في واقعه الأفريقيّ واللبنانيّ، مرورًا بالروحانيَّة السريانيَّة في تصوُّر الخوري يواكيم مبارك، والموارنة والكتاب، وصولًا إلى تحقيق كتاب **التجلِّيات** والهموم الجغرافيَّة. . .، نجد أنّ ما يجمع بين مختلف هذه الاهتمامات هو قضيَّة **التأصُّل الثقافيّ التاريخيّ**. وهي قضيَّة تهمُّ إنسان اليوم، وقد تحوَّل العالم الذي يعيش فيه، بفعل التطوُّر التكنولوجيّ وسرعة الاتِّصال والتواصل والنقل الإخباريّ الإعلاميّ، إلى قرية صغيرة. كلُّ واحد من البشر أصبح جارًا قريبًا لجاره. إنّها الثورة الجديدة، ثورة المعلوماتيَّة، التي أخذت على عاتقها محوَ الحواجز والحدود من كلّ نوع ولون بين أبناء البشريَّة الآدميَّة الواحدة.

ونقول التأصُّل «الثقافيّ» لأنَّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون إطار يحميه ويساعده ويغنيه، من دون إطار الحقوق والواجبات المرتبط بتاريخ له عاداته وتقاليده وعلاقاته وانفتاحه وانغلاقه. والتأصُّل لا يشير فورًا إلى مَن وصل إلى الأصل واستقرَّ فيه، بل هو اليوم سعيٌ إلى الأصل، إلى الجوهر. هو تفتيش حثيث عن الوسائل والمقاييس التي تدافع عن الحياة وتحميها.

والتأصُّل هو إرادة للانتماء تلازم ماهيَّة الإنسان. لا نكتفي بالانتماء الهامشيّ الخارجيّ المنطقيّ الحسابيّ وحسب، بل إنّ ما نجلُّه ونرغب فيه

هو ذلك الانتماء الوجوديّ الذي يذهب في الأعماق ويدفع الإنسان بكلّ كيانه ووجوده وذاتيّته. إنّه فعل إراديّ حرّ، والحرّيّة في هذا المجال تطبع كلّ ممارسة وتصرّف وعلاقة، إلّا أنّ حدود الآخر هي التي تعقلن الحرّيّة وتجعلها نسبيّة.

وخطر التأصّل هو الانغلاق على الذات، وخصوصًا على الشكليّات. والانغلاق هو في الواقع محو العلاقة بالآخر وامتناع عن الحوار، عن الأخذ والعطاء. والانغلاق على الذات وعلى الشكليّات، دفاعًا عن الذات، يتحوّل في بعض الأحيان إلى نبذ الآخرين. أليست الأصوليّة، في بُعْدَيْها السياسيّ والدينيّ، تعبيرًا عن التعلّق بمجموعة من الرموز كالتصوّف والشرائع والعقائد، باسم الدفاع عن الحقّ الإلهيّ؟ إزاء هذه الأصوليّة التي لا تقبل بالآخر إلّا باسم عقيدتها وقانونها، طوّر العالم المعاصر - وخصوصًا الهيئات العالميّة - نظريّة التسامح الدينيّ والسياسيّ. ولنا في هذا العدد مقال في التسامح: «أحمد شوقي والتسامح الدينيّ». إلّا أنّ التسامح لم يكن، استنادًا إلى اختبار عشرات السنين، الجواب الوافي الشافي عن التعصّب من كلّ نوع. فالإنسان يسامح الضعيف، والأقلّيّات، والهامشيّين؛ ولا يسامح القويّ والأقوياء. كما يسامح الواحد غيره ساعة يكون من الصعب إزاحته باللطف أو العنف. يبدو التسامح وكأنّه محطّة انتظار، إلّا إذا وصل إلى حدّه الأقصى، أي أن يكون الآخر حرًّا في تأصّله.

إنّ الانتماء إلى إطار معيّن هو واقع، والتأصّل عبر الانتماء هو سعيٌ يوميّ في مواجهة عصر الاستهلاك وحضارته. فخر للإنسان أن ينتمي إلى إطار معيّن، وفخرٌ له أن يقبل بانتماء الآخر وتأصّله في انتماء مختلف، لا بنوع من الرضى والتعالي، بل كحقّ هذا الآخر في أن تُحترَم كلمته وتُسمَع. لا يكون الانتماء إلّا بالحوار، وكذلك الانتماء إلى الحقيقة.

تشويه الفُصحى بالعبارات الأجنبيّة والعامّية

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ *

المقدّمة: هل نستبدل الهجين بالأصيل؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ اللغات تحيا كما تحيا الشعوب، فتنشأ وتنمو، وتخضع للتطوّر، أو يُدركها التقهقر والجمود، فتموت. ومن دواعي الحيويّة في اللغة اتّصالها بغيرها من الألسن واكتسابها منها وإكسابها، فالعطاء يُثري على قدر الأخذ، كما هو شأن النار، فإنّها تزداد أُوارًا ووهجًا كلّما خرجت من ذاتها إلى سواها.

ومَثَلُ العربيّة من هذا القبيل كمَثَل نظيراتها، بدون استثناء. وأبحاث اللغويّين تشهد، بما لا مِراء فيه، لِما رَفَدت لغتُنا، إبّان العصور الإسلاميّة، جاراتها في الشرق كالتركيّة والفارسيّة والأورديّة، أو في الغرب كالإسبانيّة خاصّة[1]. وقد استعارت العربيّة، من جهتها، مئات الألفاظ من لغات كثيرة[2].

ولئن كان اقتباس المفردات من مَعين اللغات الزاخر أمرًا يُفيد العربيّة لتسدّ فراغًا لا تقوى هي على مَلئه، فالأمر يختلف عندما تتسرّب

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

(١) الأب رفائيل نخله اليسوعيّ، غرائب اللغة العربيّة، الطبعة الرابعة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦. وقد أخبرنا المؤلّف، رحمه الله، وكان ملمًّا بنحو ٣٥ لغة، أنّ التركيّة والإيرانيّة والأورديّة اقتبست ما يقارب ثلث مفرداتها من العربيّة.

(٢) أطلب فهارس المرجع السابق.

إلى لغتنا تراكيبُ أو صِيَغ نحويّة غريبة عن روحها، لا تغني مقدارَ ذرّة، لا بل تحوّر لسانَنا وتلطّخه بما تُقحم فيه من ركيك العبارة وسقيم الأسلوب، ممّا يمجّه الذوق السليم، وتأباه الكرامة. فمَن منّا يَقْبَل أن يُشوَّه تراثه بعوائد لا طائل تحتها، أو أن يَستبدل بجواده الأصيل هجينًا؟ وممّا يؤسَفُ عليه أنّ تراكيب كثيرة مستقبحة راحت تنهال على العربيّة في الآونة الأخيرة، تُروِّج لها بعض وسائل الإعلام التي طالما عاثت في اللغة فسادًا فندّد بها اليازجيّ، لِتَسَرُّع أربابها في الكتابة أو التعبير، وعدم تمكّنهم من أسباب لغتهم. ولمّا كانوا غير متضلّعين أيضًا من اللغات الأجنبيّة التي شاع استعمالها بين المتعلّمين، فقد ضاعوا بين هٰذه وتلك، وبين الفصحى والعاميّة، يخبطون خبط عشواء. والأنكى وما يزيد في الطين بَلّا، أنهم، في بعض الأحيان، يقومون بما يقومون به عمدًا وهم يعلنون: «نريد كسر طوق الجمود!». ولقد نَسوا، سامحهم الله، أنّ على المُصلح أن يبدأ بإصلاح نفسه، وما استطاع جاهلٌ قطّ أن يثقّف ما اعوجَّ أو يحرّك جمودًا.

وفي مقابل ما نشاهده عندنا من تساهل في شؤون لغتنا، يقف سوانا بالمرصاد لكلّ دخيلٍ عقيم ومستورَدٍ هجين يُخشى منه تلطيخُ جبين لسانهم. وعلى سبيل المثال، نورد بعض ما جاء في مقابلة صحفيّة أُجريت مع المرحوم الكردينال أَلبير دُوكُورْتريه (Decourtray) بُعَيد انتخابه عضوًا في الأكاديميّة الفرنسيّة. فقد سُئِل، وهو المعروف بانفتاحه الكبير وبُعده كلَّ البعد عن التعصّب: «لا شكّ في أنّ اللغة الفرنسيّة تخضع لتأثيرات لغات أُخرى. فما هو في رأيك دور الأكاديميّة اليوم لتعيد إلى لغة موليير قدرتها وزخمها؟» أجاب: «أجل، ثمّة خطران عظيمان يتربّصان اليوم باللغة الفرنسيّة. أوّلهما تأثير اللغة الإنكليزيّة بأسوأ ما فيها، أعني بما هو أبعد عن القيمة الأدبيّة وأقرب إلى الناحية العمليّة. لا أرى في تشرُّبنا نتاجَ شكسبير سوى النفع والحسنات. لكن ينبغي أن نجاهد، على نحو ما يفعل أصدقاؤنا الكنديّون في مقاطعة كيبيك، ونتصدّى لجحافل الصيغ الإنكليزيّة التي لا طائل تحتها ولا ترضي الذوق السليم. والخطر الثاني يلتقي، بالحقيقة، الأوّلَ في بعضٍ منه. وقوامه تحجيمُ المفردات والنحو

وحصرها في أكثر الكلمات تقنيّةً وأقلّ الجمل إيحاءً. ولطالما أُعجِبْتُ بما لمستُ، لدى أصدقائي اللبنانيّين الناطقين بالفرنسيّة، مِن صفاء لغتهم الفرنسيّة هذه وغناها»[٣].

هذا رأي حبر من أحبار اللغة، وإنّه لرأي حصيف معتدل. فلِمَ لا نأخذ به بدلًا من رأي الضعفاء، القابلين بكلّ غلطٍ شاع، مدَّعين أنّ «الخطأ المشهور خير من الصحيح المهجور»؟ فإنْ قبِلْنا بالخطأ الشائع مرّة، قبلنا به مرّات، واستفحل أمره بمرّ الزمن وفسدت لغتنا في النهاية. وقد أحبينا أن نساهم من جهتنا في رأب ما تصدَّع، فسقنا عددًا من الملاحظات أُتيح لنا تدوينها في مطالعاتنا، مركّزين على بعض ما شاب العربيّة من تأثير اللغات الأجنبيّة، وعلى وجه التحديد الفرنسيّة في كثير من الأحيان، واللغة العاميّة في حالاتٍ قليلة.

أوّلًا: الهجين في الألفاظ[٤]

[إذا] قالوا: «سأله إذا جاء البوّاب». وتأثير الفرنسيّة هنا بيّن: Il lui demanda *si* le portier était venu. فلفظة «إذا» تتضمَّن، في العربيّة السليمة، معنى الشرط لا السؤال، في حين تتضمَّن اللفظة الفرنسيّة المعنَيَيْن. والصحيح أن يُقال: «سأله: هل جاء البوّاب؟».

---

(٣) - «Nul ne doute que la langue française subit les effets d'autres langues. D'après vous, quel serait aujourd'hui le rôle de l'Académie pour redonner à la langue de Molière sa grande force?»
- «En effet, deux grands dangers guettent aujourd'hui la langue française. Le premier est celui de l'influence de la langue anglaise dans ce qu'elle a de moins bon, je veux dire de moins littéraire et de plus pragmatique. Je ne vois que des avantages à nous laisser imprégner par Shakespeare. En revanche, luttons, à l'exemple de nos amis Canadiens du Québec, contre tant et tant d'anglicismes inutiles et désagréables. Le second danger justement rejoint en partie le premier. Il est celui d'une réduction du vocabulaire et de la syntaxe aux mots les plus techniques et aux phrases les moins évocatrices. Il m'est arrivé souvent d'admirer chez mes amis libanais francophones la pureté et la richesse de la langue française». *Le Lien*, Beyrouth, 58e année (1993), n° 4, p. 28.

(٤) أوردنا الكلمات بحسب الترتيب الألفبائي.

[ارتدى] = يرتدي. قالوا: «هذه المسألة ترتدي أهمّيّة كبيرة». وهم إنّما ينقلون العبارة الفرنسيّة بحرفها: Cette affaire *revêt* une grande importance. وشرّ الترجمة الترجمة الحرفيّة إذا ما شوّهت فرادة اللغة التي يتمّ إليها النقل. وكان الأَوْلى بهم أن يقولوا: «إنّ هذه المسألة ذات أهمّيّة بالغة»، أو: «إنّها بالغة الأهمّيّة».

[أعطى] كثيرًا ما يقولون: «أعطى جوابًا»، متأثّرين بالصيغتَين الفرنسيّة والعامّيّة. فالفرنسيّة هي التالية: *Donner* une réponse، أمّا العرب الفصحاء، فيقولون: «أدلى بجواب».

وقرأنا في كتابٍ أَلَّفه كاهنٌ مَلَكَ ناصية اللغة وعُرف بأسلوبه السلس الجميل، ما حرفه: «مهما يكن التفسير الذي يُعطى لهذا اللقب» (يُشير إلى لَقبٍ أُطلِق على إيليّا النبيّ). وجملته، كما هو واضح، طويلة بدون لزوم، ركيكة متأثّرة بما لكاتبها من معرفة الفرنسيّة. إذ إنّنا نعبّر في هذه اللغة عمّا سبق على النحو التالي: Quelle que soit l'explication que l'on *donne* de ce surnom. أمّا التركيب العربيّ الصحيح، والأسهل لإيجازه، فهو: «مهما يكن تفسير هذا اللقب».

[إلى] قالوا: «قام الرئيس بزيارةٍ إلى نظيره». وهم بذلك ينقلون عن الفرنسيّة: «Le président fit une visite *à* son homologue»، وكذلك عن العامّيّة. وقد يبرّر بعضهم استعمال حرف الجرّ، بدلًا من الاكتفاء بصيغة التعدّي، لظنّهم أنّ هناك فعلًا مستترًا تقديره «ذهب». والأفصح، وبدون تأويل، أن يقال: «قام الرئيس بزيارةِ نظيره».

[جديد]= من جديد. كثُر استعمال هذه الصيغة في الخطب والكتب والصحف. مثلًا: «تألّق (اللاعب) شوماخر من جديد» (نهار الرياضة والتسلية، بيروت، ١٩٩٥/١٠/٥، ص ١٠). وهم بذلك ينقلون عن الفرنسيّة *De nouveau*. والعبارة دارجة في العامّيّة. أمّا الصحيح فهو: «مجدّدًا»، أو «مرّةً ثانيةً»، بحسب ما يمليه سياق الموضوع.

[دائمًا] سمعناهم يقولون في الإذاعات، بين الفقرة والفقرة، لحثّ

المستمعين على الصبر: «أنتم دائمًا مع إذاعة ف». وتأثُّرهم هنا بالفرنسيّة مفضوح، ينمّ فوق ذلك على جهلٍ أصول النقل جهلًا مُطبِقًا. فعندما يقول المذيع الفرنسيّ: Vous êtes *toujours* à l'écoute de Radio F، إنّما يستعمل كلمة تُؤوّل بمعنيَيْن، أحدهما للدلالة على الاستمرار المؤقّت، والآخر على الاستمرار الدائم. والمراد هنا الاستمرار المؤقّت، لأنّه لا يُعقل أن يُحكم على المستمع المسكين بالبقاء دائمًا مع إذاعة ف. والقول الصحيح هو: «ما زلتم مع إذاعة ف»، أي إلى حين، والحمد لله!

[دراسة] قرأنا العنوان التالي: «دراسةٌ على قانون تقاعد الكتّاب» (الأسبوع الأدبيّ، دمشق، ١٩٩٥/٨/٣١، ص ٧). فالكاتب متأثّر بالصيغة الفرنسيّة: ...Etude *sur* la loi. والصيغة هي هي في العاميّة. والفصيح هو: «دراسة في قانون...»، أي في موضوعه.

[رفع] كثيرًا ما طالَعَنا قولهم: «رَفَعَ التحدّي» (النهار، بيروت، ١٩٩٣/١/٢١، ص ١). وهم ينقلون من الفرنسيّة بالحرف الواحد: Il a *relevé* le défi. وهذه العبارة الفرنسيّة تَطوُّرُ عبارة سابقة هي Il a relevé le gant، أي «رفع القفّاز». وأصل هذه الاستعارة معروف، خَبَرُه أنّه كان النبلاء في العصر الوسيط بالغرب، إذا ما تحدّى أحدهم الآخر للمبارزة، يرمي قفّازه على الأرض أمامه. فإن انتشل الخصمُ القفّاز و«رفعه»، أشار إلى أنّه قَبِل التحدّي، فقالوا لغةً: «رفع التحدّي»، على نحو ما قالوا «رفع القفّاز»، والعبارتان سيّان. ولكن هل يجوز أن ننقل هذه العبارة، الأجنبيّة المفهوم، إلى العربيّة؟ نقول لا، لأنّ أصل مدلولها غريب عن تقاليدنا، ولو قَبِلنا بها كنّا كمَن ارتدى سروالًا شرقيًّا فضفاضًا واعتمر قبّعة الفرنج. فلا هو غراب ولا حجل! ولْنقل إذًا: «قَبِل (أو: واجه) التحدّي»، بحسب السياق.

[شكا] كثيرًا ما يقولون: «شكا من تدهور صحّته». فكأنّك تسمع فرنسيًّا يعرِّب ما فكّر فيه بلغته: Il s'est plaint *de* la détérioration de sa santé. والعربيّة الفصحى تقول: «شكا تدهورَ صحّته»، في حين تلتقي

الصيغة العاميّة، مجدّدًا، الصيغة الفرنسيّة.

[شكل] يقولون: «تسير السيّارات بشكلٍ فوضويّ»، مقتفين بذلك الأسلوب الفرنسيّ: Les voitures circulent *de façon* désordonnée. فالقول الأصحّ هو التالي: «تسير السيّارات بطريقة فوضويّة».

[شكّل] يستعملون هذه اللفظة استعمالًا مستمرًّا، علمًا أنّ انعدامها في الجمل التي يقحمونها فيها لا يضير، لا بل الأفصح أن تُلغى. فهم يقولون: «هذا المبنى يشكّل عائقًا أمام السيّارات» (النهار، ٥/ ١٠/ ١٩٩٥، ص ٦)[٥]. وكأنّي بهم ينقلون إلى العربيّة الجملة الفرنسيّة: Ce bâtiment *constitue* un obstacle devant les voitures. فلا داعي ألبتّة إلى إيراد فعل «شكّل» في كلّ جملة تسمح مقابلتُها الفرنسيّة أن تُستعمَل فيها كلمة Constituer. والترجمة الصحيحة هي الآتية: «هذا المبنى (هو) عائق أمام السيّارات»، والأفصح أن نقول: «هذا المبنى يقف (أو: يقوم) عائقًا أمام (أو: في وجه) السيّارات».

ويقولون، في سياق آخر: «نشرُ هذه الرسائل يشكّل سابقةً دبلوماسيّة» (النهار ٢٣/ ٨/ ١٩٩٥، ص ١٧). والأصل الفرنسيّ في «لاشعور» الكاتب هو: La publication de ces lettres *constitue* un précédent diplomatique. ففي الفرنسيّة نفسها، لا ضرورة ماسّة للفظة Constitue في الجملة السابقة، لكنّها أُدرجت للتوكيد. وحسبنا أن نقول بالعربيّة: «نشر هذه الرسائل سابقة دبلوماسيّة».

وطالَعَنا في مقال أحد المتضلّعين من العربيّة، المرحوم المطران ناوفيطس إدلبي، ما يلي: «كانت تشكّل في الماضي ما اعتدنا أن ندعوه الأخلاقيّة التقليديّة» (نشرة أبرشيّة حلب للروم الكاثوليك، العدد ١٩٩٣/ ٣ و١٩٩٤/ ١، ص ١٧٣). ونستشفّ لتوّنا التركيب الفرنسيّ التالي: Elles

(٥) سوف يلاحظ القارئ أنّ عددًا لا بأس به من استشهاداتنا التالية مقتبس من هذه الجريدة الغرّاء، لا لسبب، إلّا لأنّنا نطالعها كلّ يوم. وما من صحيفة سواها، بما فيه مجلّتنا المشرق، معصومة من الخطأ في هذا المجال.

constituaient ce que nous avions coutume d'appeler l'éthique traditionnelle. فما ضرّ لو قال، رحمه الله: «كانت في الماضي، إلخ».

ولا ينفكّون يقولون، كلَّ مرّة تأتي وزارة جديدة، إنّه تمّ «تشكيل الوزارة» بدلًا من أن يقولوا: «تأليف الوزارة». فـ «التشكيل» هو تعريب لفظة Constitution بحرفها، ولا حاجة إلى هذا النقل الثقيل.

[ضِدّ] يقولون، ولطالما سمعنا وطالعنا: «قاتل ضدّ الوثنيّة»، وهم بذلك يلجأون إلى التركيب العاميّ أو الفرنسيّ: Il a lutté *contre* le paganisme. ويا ليتهم قالوا: «قاتلَ الوثنيّةَ» وحسب.

وممّا طالَعْنا في الصحف: «إعتقال ١٦ أصوليًّا بتهمة التآمر ضدّ الدولة» (جريدة الأنوار، بيروت، ٧/٩/١٩٩٢، ص ٧). وتأثير الفرنسيّة هنا ظاهر، فهي تقول: Arrestation de 16 intégristes accusés de complot *contre* l'Etat. أمّا العربيّة الفصيحة فتقول: «... التآمر على الدولة».

وسمعنا مَن قال: «الاتّهامات ضدّ المسيحيّين»، بدلًا من أن يقول: «الاتّهامات الموجَّهة إلى المسيحيّين». ولكنّه تأثّر بالتركيب الفرنسيّ فلزمه بلا تروّ، وهذا نصّه: Les accusations *contre* les chrétiens.

[عاش] نتردّد هنا في البتّ. فقد أخذ المحدَثون يستعملون فعل «عاش» على نحو لم تألفه العربيّة في ما مضى. يقولون: «الوضع الذي نعيشه»، «نعيش صراعًا مضنيًا»، وهم ينقلون إلى العربيّة تركيبًا فرنسيًّا مَحْضًا، إذ يقول الفرنج في مقابل ذلك: La situation que nous *vivons*, و Nous *vivons* une lutte exténuante. والعبارة الفرنسيّة هي نفسها مستحدثة، لجأ فيها المتكلّم إلى المجاز لتأكيد المراد، ولكنّ مجازه لا يخلو من الغرابة وعدم المنطق. فالحياة هي التي تُعاش، لا الأشياء والأحداث، وما يبدو غريبًا في الفرنسيّة، اللغة الأصل، يُستغرب أيضًا في التعبير العربيّ المنقول. والمفروض أن نقول في لغتنا: «الوضع الذي نعيش فيه»، و«نعيش في صراع مضنٍ». غير أنّنا لن نجرؤ على تخطئة مَن يستعمل مثل هذه التعابير، لأنّها أشدّ تأكيدًا من التعبير التقليديّ، علمًا أنّنا

نحجم، في ما يخصّنا، عن استعمالها.

[علّق] يستعملون هذا الفعل أقلّه في حالتَين تلجأ العربيّة فيهما إلى فعلَين مختلفَين، هما: «أَوْلى»، و«أَوْقَف». وإليك التفصيل:

ورد في إحدى الصحف (وليس الأمر وقفًا عليها وحدها): «يعلّق المجلس أهمّيّة كبرى على إفادات القادة» (النهار، ١٩٩٥/٢/٢٣، ص ٥). فالنقل من الفرنسيّة بحرفها الواحد واضح وضوح الشمس في الظهيرة. تقول تلك اللغة في مثل هذه الحال: Le conseil *attache* une grande importance aux dépositions des chefs. فما تسمح به اللغة الأجنبيّة يأباه الأسلوب العربيّ الصحيح، إذ لا يجوز أن تُنقَل الاستعارات بحرفها من لغة إلى أخرى بدون تكييف، وإلّا وقعنا في المُضحك المبكي[٦]. وعليه، فالأحرى أن نقول هنا: «يُولي المجلس إفاداتِ القادة أهمّيّةً بالغة».

وقالوا في سياق آخر، وكلّما أزاحوا عنّا شبحَ إضرابٍ وافد: «عَلّقُوا الإضراب»، وهم إنّما يترجمون العبارة الفرنسيّة: Ils ont *suspendu* la grève، وهي تشير إلى إيقاف (قد يكون مؤقّتًا). ومعنى الفعل في هذه العبارة الأجنبيّة مجازيّ، لأنّهم يرون أنّ تعليق الشيء مرفوعًا عن الأرض، غيرَ ثابتِ الحال (Suspension)، هو خير ما يُصَوِّر، في عرفهم، الإيقاف، والمؤقّت منه خاصّة. أمّا العربيّة فلا تربط بين هذا المفهوم وكلمة «علّق» وتفضّل استعمال لفظة «أوقف» أو، زيادةً في الدقّة «أوقف إلى حين». ولكن لا بدّ من الزيادة أنّنا لا نرفض رفضًا باتًّا استعمال كلمة «علّق» في مثل هذه الحال، لأنّها تعبّر عن المراد بإيجاز ومسحة من

(٦) كثيرًا ما يتندّر الضليعون في الفرنسيّة فيترجمون إلى هذه اللغة «عرباويّات» Arabismes بالحرف الواحد، كما لو ترجمها مَن كانت معرفته بلغة راسين سطحيّة، فيقولون: Il a salué sur lui (سلّم عليه)؛ و Je lui ai calculé mon calcul (حَسَبْتُ له حسابًا) بدلًا من J'en ai tenu compte؛ و Mon sang a bouilli (فارَ دمي) بدلًا من Mon sang n'a fait qu'un tour، إلخ. فلماذا نهزأ من الترجمات الركيكة إلى اللغات الأجنبيّة، ونتساهل في ترجماتنا الركيكة إلى لغتنا؟

الخيال المليح تفتقدهما العبارة العربيّة «أوقف إلى حين». ومتى كان الاقتباس من الأجنبيّة يَحمل جديدًا مستساغًا، فلا بأس بتبنّيه.

[غطّى] لاحظنا، في استعمال هذا الفعل، حالتين: الأُولى لا نرضى عنها، والثانية فيها نظر. ففي الحالة الأُولى يستعملون لفظة «غطّى» حيث يُفترض اللجوء إلى كلمة «شَمَل». مثال على ذلك: «تغطّي إبرشيّة الإسكندريّة مصرَ والسودان والحبشة»، وهم إنّما ينقلون القول الفرنسيّ: L'éparchie d'Alexandrie *couvre* l'Egypte, le Soudan et l'Ethiopie. أمّا الفصحى فتقول إنّ الإبرشيّة **تشمل** مصر وسواها من البلدان.

ويقولون بلغة وسائل الإعلام إنّ الصحافيّ فلان «غَطّى مهرجان الشعر»، ويعنون بذلك أنّه واكب الحدث ونقل تفاصيله إلى قرّائه. وأصل الاصطلاح فرنسيّ: Il a *couvert* le festival de la poésie. أمّا نحن، فكنّا نفضّل ألّا يُقحم هذا التعبير الغريب في مُعجَم إعلاميّينا، ولكن لا سبيل إلى الاستغناء عنه في الوقت الحاضر، بانتظار مَن يتحفنا باللفظة التي تنوب عنه فتحلّ على الرحب والسعة.

[قدّم] يطلع عليك هذا الفعل، أكثر ما يطلع في الصحف التربويّة أو المدرسيّة، مقرونًا بلفظة «امتحان». فيكتبون: «قدّم طلّابنا امتحانهم»، وتتساءل متعجّبًا: متى كان الامتحان هديّةً تُقدَّم؟ ثمّ تتذكّر أنّ الفرنسيّة لها أثرها في هذا التعبير، فهي تقول في هذه المناسبة: Nos élèves ont *présenté* leur examen. أمّا منطق العربيّة، فيدرك تمامَ الإدراك أنّ الامتحان حدث يَفْرض نفسه على الإنسان، فيخضع له. لذا فالأولى بمربّينا أن يقولوا: «خضع طلّابُنا للامتحان»، أو: «تقدّموا إلى الامتحان».

[كما] يستعملها بعضهم بمثابة حرف الكاف، فيقولون: «هو كما الزهرة»، يريدون أنّه كالزهرة. وهم بذلك إمّا ينقلون العبارة الفرنسيّة Il est comme une fleur، وإمّا يريدون إبداع صيغة جديدة شاعريّة النغم، وكأنّي بهم يُضمرون فعلًا تقديره «تكون»، ليقولوا: «هو كما (تكون) الزهرة».

وفي كلا الافتراضين، لا نراهم مصيبين، اللّهمّ إلّا إذا اعتبرنا أنّه يحقّ لهؤلاء الشعراء الناثرين ما لا يحقّ لسواهم.

[لعب] الجميع على علم بالعبارة الرائجة: «لعب دورًا»، وهي كما لا يخفى نقلٌ بالحرف عن العبارة الفرنسيّة: Jouer un rôle. ولئن لا تجد الفرنسيّة حرجًا في استعمال فعل «لعب» Jouer للإشارة إلى التمثيل، إلّا أنّ الذوق العربيّ السليم يستنكف من هذه الصيغة، لا سيّما في مصطلحها المجازيّ. ولدينا والحمد لله عبارات بديلة أسلم وأجمل، نوردها في ما يلي: «مثّل دورًا - قام بدور - اضطلع بدور». والصيغتان الأخيرتان، لا سيّما الثالثة، أصلح للاستعمال المجازيّ.

[لَمْ ولن] كثيرًا ما نسمع خطباءنا يعلنون ما يشبه التصريح التالي: «لم ولن نقبل هذا الوضع!»، وفي هذه الجملة عيبان: أوّلهما أنّها صيغت بحسب التركيب العامّيّ والأجنبيّ: Nous *n'avons* pas accepté et *n'accepterons* pas cette situation، في حين أنّ الصيغة العربيّة تُلحق المفعول بالفعل الأوّل مباشرة، فتأتي على النحو التالي: «لم نقبلْ هذا الوضع، ولن نقبلَه». والعيب الثاني هو أنّ الفعل في صيغة خطبائنا لا تستقيم له حركة، إذ إنّ حكم «لم» هو الجزم في حين أنّ حكم «لن» هو النصب. فكيف التوفيق بين حكمَيْن متناقضَيْن!؟

[ليس فقط] لا يندر أن نطالع مثل الجملة التالية: «المهمّ ليس فقط أن يشفي أجسادنا، لكن أن يعزّز أماناتنا»، ونحن نستشفّ منها لتوّنا التركيب الأجنبيّ: L'important *n'est pas seulement* qu'il guérisse nos corps, mais qu'il confirme notre fidélité. والتركيب العربيّ الصحيح يفصل بين «فقط» و«ليس»، لا بل يستعمل هنا حرف «لا» بدلًا من «ليس» فيبرز على الوجه التالي: «المهمّ لا أن يشفي أجسادنا فقط (أو: وحسب)، لكن (أو: بل) أن يعزّز أماناتنا».

[نظر] طالعنا لأديب معروف، وفي مجلّة أدبيّة مشهورة، يُصدرها جمع من الأدباء الأعلام، العنوان التالي: «نظرة تحليليّة على قانون

تقاعد الكتّاب» (الأسبوع الأدبي، ٣١/٨/١٩٩٥، ص ٢). ويبدو أنّ صاحبه تأثّر بالفرنسيّة تأثّرًا بالغًا[٧]، إذ إنّ الصيغة المعهودة في هذه اللغة هي: ...Aperçu critique *sur* la loi. أمّا بالعربيّة فلا يُنظَر على الشيء بل إليه، ونقول في هذه الحال: «نظرة تحليليّة إلى قانون...». وقد صادفنا مثل عبارة الأسبوع الأدبيّ في مجلّة أخرى معروفة ومشهورة، هي الرصد (العدد ٥٣ - آب وأيلول ١٩٩٥، ص ١٩٨)، حيث ورد: «نظرة على الساحة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة». ولعلّ صاحبها - ومثله صاحب العبارة الأُولى - أراد أن يقول باختصار: «(إلقاء) نظرة على...» ولكن، هنا أيضًا، يظهر التأثير الأجنبيّ (والعامّيّ)؛ فالعبارة الفرنسيّة هي ...Jeter un regard *sur*. أمّا العربيّة السليمة فتقول: ألقى نظرة إلى...، ألقى السمع إلى... ألقى إليه السلام، إلخ....

[نقطة] كثيرًا ما يقولون، خاصّة في الإذاعات والتلفزة: «نال التلميذ **نقطة** إضافيّةً أنجحته»، وهم متأثّرون بصيغة فرنسيّة ينقلونها إلينا غيرَ مرغوب فيها: L'élève a obtenu *un point* supplémentaire qui l'a fait réussir. ولا يخفى، إلّا على هؤلاء، أنّ لدى العربيّة كلمة تفي بالمراد وهي **علامة**. فحبّذا لو يقولون في المستقبل: «نال علامةً إضافيّة...».

وينقلون كلمة point، في معنى لها آخر، باللفظة نفسها، إذ يقولون: «هذه نقطة مهمّة»، وهم يعنون بمفهوم الفرنسيّين C'est un *point* important، والصحيح في مفهومنا العربيّ «هذا أمرٌ مهمّ» أو «هذه مسألة مهمّة» أو «هذه ناحية مهمّة»، بحسب ما يقتضيه المقام.

ولا بأس باستعمالهم لفظة نقطة في عبارة مستوحاة من الفرنسيّة هي الآتية: «وَضْعَ النقاط على الحروف» Mettre les points sur les i. فهذه الترجمة الحرفيّة لا غبار عليها، لأنّه ليس في العربيّة ما يفي بمعناها، وقد كُيِّف ما توجّب تكييفه فنُقل حرف «i» بلفظة «الحروف».

---

(٧) وقد سبق أن لاحظنا لدى الكاتب نفسه غلطًا مماثلًا (أطلب لفظة «دراسة»).

[هدف] يجرّون هذه الكلمة بحرف الباء فيقولون: «تطوّع في الجيش بهدف تحرير وطنه». وهم يعنون، لو أفصحوا: «تطوّع... بغية تحرير...». وإنّما تمسّكوا بحرف العبارة الفرنسيّة *dans le but de*.

[وجب] يقولون: «ذلك لا يجب أن يدعو الكويت إلى عدم تطوير قدرات جيشه» (أسبوعيّة **الوسيط**، لندن، ١٨-٢٤/٩/١٩٩٥، ص ٩). واستعمال أداة النفي قبل فعل «وجب» صيغة ألفتها العامّيّة وسادت في الفرنسيّة: Cela *ne doit* pas amener le Koweit à... . ومنطق العربيّة يفرض أن يكون الواجب مرتبطًا دومًا بالإيجاب، فيقال: «ذلك **يجب ألّا** يدعو الكويت...».

[وجد] لفت انتباهنا الجملة التالية: «أجد السعيَ وراء المسؤولين عن هذه القضيّة أمرًا جيّدًا» (النهار ٢٠/٢/١٩٩٣). فإنّهم استعملوا فعل وجد حيث لا يجوز استعماله، وقد أرادوا نقل العبارة الفرنسيّة Je trouve que، وهي لا تعني «العثور» على شيء، بل تفيد أنّ قائلها «يرتئي» أمرًا ما. لذا يقول الفصحاء: «أرى أنّ السعيَ... إلخ».

ويقولون، وبئس ما يفعلون: «يتواجدون بكثرة في المنطقة». وهم إنّما ينقلون العبارة الفرنسيّة ...*Ils se trouvent* en grand nombre، وقد فاتهم أنّه لا أثر في العربيّة لفعل تواجد بهذا المعنى. و«تواجد» المرء، بحسب المعاجم، يعني أنّه «أرى من نفسه الوَجْد، أي الفرح أو المحبّة أو الحزن». فالبُعد بين هذا المفهوم الصحيح وذاك العليل بُعْدُ الثرى عن الثريّا!

ثانيًا: الهجين في بعض الصيغ النحويّة

سنشير هنا إلى صيغَتَيْن تمتُّ إحداهما إلى أفعل التفضيل والثانية إلى مكان ضمير الغائب، ونركّز بعد ذلك بشيء من الإسهاب على سوء استعمال حرف اللام في الإضافة.

السليمة في مقابلة الركيكة زيادةً للفائدة[8].

«الدور العلميّ للسريان» (**المجلّة البطريركيّة للسريان الأرثوذكس**، دمشق ١٩٩٤، ص ٨٩)	– دور السريان العلميّ + السريان ودورهم العلميّ
«البعد الإقليميّ للعلاقات الاقتصاديّة» (**النهار**، ٥/١٠/٩٥، ص ١١)	– بُعد العلاقات الاقتصاديّة العلميّ – البعد الإقليميّ في العلاقات الاقتصاديّة + العلاقات الاقتصاديّة في بعدها العلميّ
«الترجمات العربيّة للكتاب المقدّس» (وهو عنوان كتاب عُرض على دار المشرق ليُنشَر فيها)	+ ترجمات الكتاب المقدّس إلى العربيّة – الكتاب المقدّس وترجماته (إلى) العربيّة – الكتاب المقدّس في ترجماته (إلى) العربيّة
«الرئيس العامّ للجمعيّة البولسيّة» (**النشرة العائليّة**، صافيتا، عدد ٨٦، ١٩٩٤، ص ١٠٤)	– رئيس الجمعيّة البولسيّة العامّ + الرئيس العامّ على الجمعيّة البولسيّة.

٢ – **لتحاشي الالتباس**: يقولون مثلاً: «الوظيفة الاجتماعيّة للكنيسة» (**مجلّة الأرشيف**، زحلة، تشرين الأوّل ١٩٩٣، ص ١٠)، وأغلب الظنّ أنّهم لم يستسيغوا الصيغة الفصيحة بحرفها: «وظيفة الكنيسة الاجتماعيّة» لأنّها تدعو إلى الالتباس والتساؤل: مَن هو اجتماعيّ؟ الكنيسة أم الوظيفة؟ لذا لجأوا إلى التركيب الأجنبيّ: La fonction sociale *de* l'Eglise، فحلّت «اللام» محلّ الحرف الفرنسيّ *de*. ويا ليتهم حلّوا الإشكال بأسلوب مختلف أفصح فكتبوا: «الكنيسة ووظيفتها الاجتماعيّة» أو: «الكنيسة في وظيفتها الاجتماعيّة».

ويمكن الخروج من المأزق بصيغ أُخرى تختلف باختلاف الجُمل وسياقها.

(٨) أشرنا بصليب (+) إلى الصيغة الفُضلى في رأينا.

٣ - **عند الإضافة إلى اسم الفاعل**: سمعنا أحد المذيعين يعلن: «يُعتبر السيّد فلان أحد الزعماء المعارضين بشدّة للحكومة». فجاءت عبارته ركيكة جدًّا لأنّه لم يحسن معالجة التقاء المضاف إليه: «الحكومة»، والاسم الفاعل المضاف: «المعارضين»، فركن إلى أهون ما تبيّن له من سُبُل، وهي الصيغة الأجنبيّة وحليفتها العاميّة: Mr Untel est considéré comme l'un des chefs fortement opposés *au* gouvernement. ويا ليته فكّر قليلًا بمنطق لغتنا واستنجد بالفعل الذي هو حلّال العقد أبدًا في الإنشاء العربيّ، فقال: «يُعْتَبر السيّد فلان أحد الزعماء **الذين يعارضون الحكومة** بشدّة»، أو «... المعارضين الحكومة بشدّة»[٩].

٤ - **عند تعدّي الفعل إلى مفعولين**: كثيرون من كتّابنا لا يحسنون التصرّف عندما تعترضهم الأفعال التي تتعدّى إلى مفعولين. ومنها فعل «أعطى»، وقد فوجئنا يومًا، لدى قراءتنا أحد المقالات، بالجملة السقيمة التالية: «تُعطي له تكامله» (الأسبوع الأدبيّ، ١٧/٨/١٩٩٥، ص ٦)، وهي نقل مستَسْهَل متسرّع عن الصيغة الفرنسيّة Elle *lui* confère sa complémentarité. والأصحّ أن يُراعى حكم «أعطى»، فيُكتب: «تعطيه تكاملَه»!

وسمعنا مرّة مَن يقول: «رفض أن يُري مخطوطه ليوسف»! وكأنّنا نسمع فرنسيًّا مبتدئًا بالعربيّة ينقل عن لغته الأمّ Il refusa de montrer son manuscrit *à* Yūsuf. أمّا العربيّ الفصيح فيقول: «رَفَضَ أن يُري يوسفَ مخطوطه». وقد يُقال، بتحريف المعنى قليلًا: «رفض أن يرى يوسفُ مخطوطه».

---

(٩) لا ننكر أنّ ثمّة موضعًا يجيز استعمال اللّام مع اسم الفاعل، إذا كان على وزن من أوزان المبالغة، مبنيًّا من الثلاثيّ، وتكون اللّام عند ذلك للتقوية. فنقول مثلًا: «فلانٌ حلّالٌ للعُقَد كافٍ للمهمّات» (المنجد، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٤٧).
ومثله قول الخنساء في رثاء أخيها صخر:
«حمّالُ ألويةٍ، هبّاطُ أوديةٍ،   شهّاد أنديةٍ، للجيش جرّارُ».
وهذا الاستعمال عرضيّ، كما هو بيّن في البيت المذكور.

الأصول النفسيّة في قواعد اللغة العربيّة

الدكتور محمّد كشّاش *

توطئة

بين اللغة والفكر وشائج قربى وقنوات اتّصال، قامت الدراسات الحديثة تؤكّدها عبر سُبُل مختلفة. عُرِف أحدها عن طريق اعتبار لسان الأمّة جزءًا من عقليّتها[1]. . . وبرز الثاني من خلال زاوية تتعلّق بالتفكير، وذلك حين ذهب بعض علماء النفس إلى القول بأنّ «التفكير كلام باطنيّ»[2].

وأدرك العلماء والفلاسفة أيضًا العلاقة القائمة بين اللغة والفكر، حين نظروا إلى اللغة على أنّها مظهر الفكر ووعاؤه. نُقل عنهم قولهم: «إنّ الأفكار تتكوّن في عقل الإنسان قبل أن تصبح ألفاظًا وأساليب تعبير، وأنّها توجد عارية تمامًا، دونما أيّ حاجة إلى أجهزة اللغة. . ولا شكّ أنّ ذلك القول ينطلق من خطأ بيّن. فمهما كانت الأفكار التي تتجمّع في عقل الإنسان، فهي لا تستطيع أن تولد وتحيا إلاّ من مصدر ألفاظ وعبارات

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة - كلّيّة الآداب.

(١) ينظر من هذه الأبحاث ما ذكره أنور الجندي في كتابه: **الفصحى لغة القرآن**، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٢) د. محمّد عثمان نجاتي: علم النفس في حياتنا اليوميّة، دار القلم، الكويت، ط ٨، ١٩٧٩م، ص ٢٥٨.

اللغة فلا وجود للأفكار العارية، المتحرّرة من أجهزة التعبير... وإنّ حقيقة الفكرة تظهر في التعبير، ولا وجود أيضًا للأفكار بدون التلفّظ بها، أو على الأقل لا وجود لأفكار إنسانيّة حقيقيّة»[٣].

إنّ أواصر القربى بين اللغة والفكر، وبخاصّة من خلال اعتبار اللغة جهاز الفكر ومظهره، حقيقة تؤيّدها الوقائع وتدعمها البراهين. إذ المعاني كامنة في النفس، وهي موجودة فيه بالقوّة، ولا تبرز بالفعل إلاّ من خلال اللغة. فاللسان أداة بيان ما في الفكر، ممّا يعبّر عنه باللفظ المفيد. قال الأخطل مؤكّدًا ذلك: [من الكامل]

لا يُعْجِبَنَّكَ مِنْ خَطيبٍ خُطْبَةٌ حَتَّى يَكونَ مع الكلامِ أصيلاَ
إنَّ الكلامَ لَفِي الفؤادِ، وإنَّما جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دَليلا[٤]

واليد أداة بيان، ممّا يُعَبَّر عنه بالخطّ، ومن ثمّ حُفِظ من أمثالهم: «القلمُ أحدُ اللسانين»[٥].

من هذا المنطلق لم يَعُدْ القول خافيًا إنّ اللغة تدخل في أصل غير قليل من العلوم الإنسانيّة. وهي تدخل إمّا كعنصر أساسيّ في ميدان البحث، وإمّا كأداة يتحتّم استعمالها في التعبير عن معطيات هذا العلم أو ذاك[٦].

هكذا برزت أهمّيّة اللغة في أكثر من مجال وصعيد. وهي بكلمة أداة التعبير عمّا في النفس. ومن هنا التحمت بالنفس البشريّة باعتبارها من

---

(٣) بول شوشار: اللغة والفكر، ترجمة صلاح أبو الوليد، سلسلة «ماذا أعرف»، رقم ١٢، المنشورات العربيّة، جونية، ١٩٧٧م، ص ١٠.

(٤) إبن هشام: شرح شذور الذهب، تحقيق مُحمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، ط ١٠، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م، ص ٢٨.

(٥) محمّد بن عبد الغفور الكلاعيّ: إحكام صنعة الكلام، تحقيق وتقديم د. محمّد رضوان الداية، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥م، ص ٤٩، وابن عبد ربّه: العقد الفريد، شرحه وضبطه... أحمد أمين وآخرون، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، ج ٣ ص ٧٧.

(٦) د. جمعة سيّد يوسف: سيكولوجيّة اللغة والمرض العقليّ، «عالم المعرفة»، الكويت، رقم ١٤٥، جمادى الآخرة ١٤١٠ هـ - يناير - كانون الثاني ١٩٩٠م، ص ١٦.

مظاهر السلوك الإنسانيّ. وقد دخلت في اهتمامات علم النفس، وأصبحت ميدانًا رحيًا من ميادينه. وما ذلك إلاّ لأنّه «العلم الذي يهتمّ بدراسة جميع أنواع السلوك أو النشاط التي تصدر عن الإنسان أثناء تفاعله مع البيئة وتوافقه معها»(٧). وربّما كان النشاط اللغويّ من السلوك الإنسانيّ الذي يشترك فيه النشاط الحركيّ والعقليّ والانفعاليّ؛ لأنّ الإنسان حين يتكلّم أو يكتب، لا يكتب بيده أو يتكلّم بلسانه، بل يصاحبه نشاط جسميّ حركيّ يظهر في تحريك الأجهزة التي تخصّ الكلام أو الكتابة. فضلًا على النشاط العقليّ المتمثّل بالانتباه والإدراك. إلى جانب النشاط الوجدانيّ الذي يبرز بشكل ارتياح أو انزعاج... وهذا ما أكّده أحد الدارسين، حين اعتبر السلوك نشاطًا كليًّا. قال موضحًا ذلك: «... الإنسان حين يفكّر في موضوع أو ينتبه إليه أو يحاول أن يتذكّر، فإنّ هذا النشاط العقليّ تصحبه في الوقت نفسه تغييرات جسميّة وحالات وجدانيّة مختلفة... هذا فضلًا عن الحركات والتعبيرات والأوضاع الجسميّة الخاصّة التي يتّخذها الإنسان أثناء تفكيره وانتباهه وتذكّره...»(٨).

ولمّا كانت اللغة نشاطًا إنسانيًّا، فقد ارتبطت بعلم النفس - خاصّة في العصور المتأخّرة - فتَعامَلَ عالم النفس مع اللغة «باعتبارها سلوكًا يمكن إخضاعه للدراسة باستخدام المناهج والأساليب السيكولوجيّة المختلفة...»(٩).

ولكن الأمر يختلف في بداية تقنين اللغة ووضع أحكامها، إذ راعى النحاة وعلماء اللغة أمورًا نفسيّة - بشكل عفويّ أو عن قصد - تعود على المتكلّم والسامع بالفائدة والأهمّيّة. منها مراعاة مقتضى الحال الذي انعكس جليًّا في أصول عدّة، كالربط بين الصوت والمعنى، وابتغاء الخفّة على الأذن واللسان، والاهتمام بسهولة النطق... وغيرها من الأمور

(٧) محمّد عثمان نجاتي: علم النفس في حياتنا اليوميّة، ص ١٧.

(٨) د. أحمد عزّت راجح: أصول علم النفس، المكتب المصريّ الحديث، الإسكندريّة، ط ٩، ١٩٧٣م، ص ٢٣.

(٩) د. جمعة سيّد يوسف: سيكولوجيّة اللغة والمرض العقليّ، ص ١٧.

النفسيّة التي تظهر في جوانب متعدّدة ومسائل متفرّقة في القواعد النحويّة.
وقد أوْلَيْنا - من النشاط اللغويّ - القواعد النحويّة؛ لأنّ النحو كما يقول «بالمر» (Palmer): «هو الذي يجعل للغة ميزة أو خاصّيّة بشريّة أساسيّة؛ وذلك أنّ مخلوقات أخرى يمكنها إصدار أصوات ذات مغزى، لكن الربط بين الصوت والمعنى بالنسبة إليها يكون من نوع بدائيّ مغلق. أمّا الربط بين الصوت والمعنى لدى البشر فيتمّ من خلال النحو»[١٠].
وقد برزت الأصول النفسيّة في القواعد النحويّة من خلال المسائل التالية:

نماذج من الأحكام النحويّة

١ - **مراعاة** حالة المخاطب (النداء)
النداء كما عرفه النحاة: «هو الدعاء بأحرف مخصوصة»[١١].
وأحرف النداء المعروفة هي: يا، أيا، هَيا، أيْ وألف الاستفهام[١٢].
وقد راعت أحرف النداء حالة المخاطب النفسيّة، عبر مراعاة المسافة التي تفصل المُنادي عن المنادَى، فضلًا على الحالة التي هو فيها.
فإذا كان المنادَى بعيدًا أو غافلًا، استعملت الأحرف التي فيها مدّ الصوت وإطالته. وقد لحظ علماء العربيّة ذلك، عن طريق تحديد استعمالها، قالوا: لا يخلو المنادى من أن يكون مندوبًا، أو غيره، فإن كان غير مندوب فإمّا أن يكون بعيدًا، أو في حكم البعيد - كالنائم والساهي - أو قريبًا، فإن كان بعيدًا أو في حكمه فله من حروف النداء «يا وأيْ وآ وهيا»، وإن كان قريبًا فله الهمزة، نحو: أزَيْدُ أقْبِلْ»[١٣].

---

(١٠) د. جمعة سيّد يوسف: سيكولوجيّة اللغة والمرض العقليّ، ص ٣٩.
(١١) الشيخ خالد الأزهري: شرح التصريح على التوضيح، دار الفكر، لا.ب، لا.تا، مج ٢ ص ١٦٣.
(١٢) المُبرِّد: المقتضب، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، لا.تا، ج ٤ ص ٢٣٣.
(١٣) إبن عقيل: شرح ابن عقيل، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، لا.نا، لا.تا، ج ٢ ص ٢٥٥.

والذي يشدّ أزر مراعاة الحالة النفسيّة أنّ بعض نحاة العربيّة أسمى أحرف النداء «الحروف التي ينبّه بها المدعوّ»[١٤]. والشيء الآخر التأكيد على وضع المنادى قبل سرد قاعدة النداء. وصف سيبويه ذلك بقوله: «وأمّا الاسم المندوب فينبّه بخمسة أشياء: بَيا وأَيا وهَيا وأيْ وبالألف... إلاّ أنّ الأربعة غير الألف قد يستعملونها إذا أرادوا أن يمدّوا أصواتهم للشيء المتراخي عنهم، والإنسان المُعْرِض عنهم، الذي يَرَوْن أنّه لا يُقْبِل عليهم إلاّ بالاجتهاد، أو النائم المستثقل...»[١٥].

٢ - التقديم والتأخير

في نسق الجملة الاسميّة يتقدّم المبتدأ على الخبر في الغالب. وقد اكتسب اسمه من موقعه؛ لذلك جاء في حدّه: «المبتدأ هو الاسم المجرّد عن العوامل اللفظيّة مسندًا إليه أو الصفة الواقعيّة بعد ألف الاستفهام أو حرف النفي رافعة لظاهر، نحو: زيدٌ قائمٌ وأقائمٌ الزيدان وما قائم الزيدان»[١٦].

ولكنّ القاعدة لم تكن جامدة بل طرأ عليها استثناءات مستمدّة من أحوال النفس البشريّة. أمور تسوّغ تجاوز أصل القاعدة التي تنصّ على: [من الرجز]

* والأصلُ في الأخبارِ أن تُؤَخَّرا[١٧] *

وتوسّعوا فيها عن طريق تجويز تقديم الخبر، وذلك لأهمّيّة المقدّم في نفس المتلقّي. من أمثلته: «ناجحٌ أخوك» و«عائدٌ المسافرُ»... وسواهما من المواضع التي تتطلّب التقديم وذلك لشغف النفس بالخبر.

---

(١٤) ينظر، سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٨م، ج ٢ ص ٢٢٩، والمبرّد: المقتضب، ج ٤ ص ٢٣٣.

(١٥) سيبويه: الكتاب، ج ٢ ص ٢٢٩-٢٣٠.

(١٦) الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط. جديدة، ١٩٨٥م، ص ٢٠٨.

(١٧) ابن مالك: ألفيّة ابن مالك، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ١٦.

وقد أولى البلاغيّون هذا الجانب قسطًا من اهتمامهم وأفردوا له مكانًا في مؤلَّفاتهم، موضحين فيه أسباب التقديم. من شواهد ذلك ما أثبته الخطيب القزوينيّ في تلخيصه، قال: «وأمّا تقديمه - أي المسند - فَلِكَوْن ذكره أهمّ،... وإمّا ليتمكّن الخبر في ذهن السّامع؛ لأنّ في المبتدأ تشويقًا، وإمّا لتعجيل المسرّة أو المساعدة للتفاؤل أو التطيُّر...»[١٨].

من أمثلة ما جاء في تقديم المسند لأهمّيّته عند القائل، قول الشاعر: [من الوافر]

سَلَامُ اللهِ يا مَطَرٌ عَلَيْهَا ... وَلَيْسَ عَلَيْكَ يا مَطَرُ السَّلامُ[١٩]

حيث تقدّم «سلام» على الجار والمجرور «عليها»؛ لأنّه الأهمّ عند القائل، والأصل: «عليها سلام الله».

ومثل ذلك يحصل في الجملة الفعليّة، إذ يتقدّم المفعول أحيانًا على الفعل والفاعل دفعًا لشكٍّ يزاول النفس، ووساوس قد تعتريها فيما ألقي إليها من أوامر أو نواهٍ. يشدّ أزر ذلك قوله تعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»[٢٠]. حيث تقدّم الضمير «إيّاك» وهو مفعول به لتخصّصه بالمعبوديّة على الفعل؛ ولو تأخّر لفقد تخصّصه وانفراده، ولصحّ أن يشاركه غيره على نحو قولهم: «نَعْبُدُكَ وَغَيْرَكَ». وقد أوضح السيوطي هذه المسألة بقوله: «وإذا قدم المفعول أفاد الاختصاص عند الجمهور، نحو: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعين، أي لا غيرك»[٢١].

إلى جانب إفادة التخصيص، حمل التقديم أمورًا نفسيّة، وهي أهمّيّة المفعول وعدم أهمّيّة الفاعل؛ لما فيه من أولويّة. ذكر ابن الحاجب في مسألة تقدّم المفعول على الفعل شرحًا جاء فيه: «... ولعلَّ ذلك لكون

---

(١٨) الخطيب القزويني: التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لا.تا، ص ٧٤.

(١٩) السكاكي: مفتاح العلوم، ضبطه وشرحه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م، ص ٢٢٠.

(٢٠) سورة الفاتحة، الآية ٥.

(٢١) السيوطي: همع الهوامع، عني بتصحيحه السيّد محمّد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت، لا.تا، ج ١ ص ١٦٦.

تقديم المنصوب على الفعل دليلًا في ظاهر الأمر على أن الفعل غير مهمّ وإلاّ لم يُؤَخَّر عن مرتبة أي الصدر...»[٢٢].

ومن جهة أخرى تظهر مراعاة الأصول النفسيّة من خلال منع تقديم المفعول على الفاعل وعلى الفعل في حال اللبس على الإنسان؛ وذلك حين يكون الاسم معربًا بحركات مقدّرة؛ فيخشى اللبس على السامع، وما يجرّ التقديم من ضرر، كما في نحو: «ضرب عيسى موسى»[٢٣].

٣ - الميل إلى البساطة والسهولة

جنحت بعض الأحكام النحويّة نحو الخفّة، وابتعدت عن الثقل. وكأنّها أخذت في اعتبارها ميل الإنسان إلى الاقتصاد في النطق، وتوفير في المجهود العضليّ. من أدلّة ذلك ما جاء في باب النسبة.

تضمّنت القاعدة العامّة الحكم التالي: «إذا نسبت رجلًا إلى أبٍ أو أمٍّ إلى بَلَدٍ أو حيٍّ أو قبيلة أو أخ أو صناعة، زدت في آخره ياء مشدّدة، كقولك في النسب إلى «بَكر» «بَكريّ»... «وشبهه»[٢٤]. ولما كانت في النسبة إضافة ياءين إلى الكلمة، والإضافة زيادة وثقل عليها - يبرز ذلك في الأسماء المضافة والمركّبة - فقد تجنّبوا ذلك الثقل ومالوا عنه عن طريق تعديل شيء في القاعدة؛ فكان حكم النسبة إلى الاسم المركّب والمضاف كما صَرَّحَ به الخليل: «تُلْقِي الآخر منهما كما تلقي الهاء من حمزة وطلحة[٢٥]؛ لأنّ طلحة بمنزلة حضرموت»[٢٦]. ثمّ يُذَيِّلُ قاعدته بمَثَل

---

(٢٢) ابن الحاجب: **الكافية في النحو**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩م، ج ١ ص ١٢٨.

(٢٣) الصبّان: **حاشية الصبّان على شرح الأشموني**، دار الفكر، لا.ب، لا.تا، مج ١، ج ١ ص ١٠٨.

(٢٤) الزجّاجي: **كتاب الجمل في النحو**، حقّقه وقدّم له د. علي توفيق الحمد، مؤسّسة الرسالة ودار الأمل، بيروت وإربد، ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، ص ٢٥٢.

(٢٥) وتوضيح ذلك أنّ تاء التأنيث بمنزلة اسم ضُمَّ إلى اسم ولو نسبت إلى اسم ضُمَّ إلى اسم لحذفت الاسم الثاني فكذلك ههنا تحذف تاء التأنيث. يراجع، ابن الأنباريّ: **كتاب أسرار العربيّة**، ص ٣٧١.

(٢٦) سيبويه: **الكتاب**، ج ٣ ص ٣٧٤.

تطبيقيّ، قال: فمن ذلك خَمْسَةَ عشَرَ ومَعْدِيكَرِب في قول مَن لم يُضِف»[٢٧]. فإذا أضفت قلت: مَعْدِيُّ وخَمْسِيُّ[٢٨]. ومثل هذا الحذف فرضته أمور نفسيّة تتمثّل في سهولة النطق، والاقتصاد في المجهود العضليّ... ممّا يَسْهُل على الناطق.

هكذا عرفت أعلام كثيرة نسبت إلى بلد مركّب عربته العرب على شاكلة «قاليقلا»، فكانوا يقولون في النسبة إليها «قالي». والذي يقوى ذلك ما حفظه ياقوت الحموي في معجمه، وهو يعلّق على هذه النسبة بقوله: «... وتعمل بقاليقلا هذه البُسُط المسمّاة بالقالي اختصروا في النسبة إلى بعض اسمه لِثِقله»[٢٩].

وفي الإطار نفسه ظهر ابتغاء البساطة في باب التصغير. جاء في تصغير الخماسي ما يلي: «وإن كان الاسم على خمسة أحرف أصليّة، أو فيها زائدة، فإنّ التصغير على ما كان في الأربعة، تقول في تصغير سَفَرْجَل: سُفَيْرِج»[٣٠]. وعلّة هذا الحكم راجعة إلى أصل نفسيّ يتمثّل بالبعد عن الثقل اللفظيّ الذي يولد أيضًا جهيرًا تتأذّى منه الأذن.

وقد يجرون تبديلات يفرضها اللسان الذي يميل إلى السلاسة والسهولة؛ فيعدلون في أحكامهم إلى استثناءات تطلبها النفس. يدعم ذلك ما رواه أبو زيد عن الخليل، قال: «قلت للخليل بعد أحمد: لِمَ قالوا في تصغير «واصِل» «أُوَيْصِل» ولم يقولوا «وُوَيْصِل»؟ فقال: كرهوا أن يُشبَّه كلامهم بنبح الكلاب»[٣١].

---

(٢٧) الإضافة يقصد بها النسبة، كان يطلقها سيبويه فيقول: «باب الإضافة». ينظر، سيبويه: الكتاب، ج ٣ ص ٣٣٥.

(٢٨) سيبويه: الكتاب، ج ٣ ص ٣٧٤.

(٢٩) ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، ج ٤ ص ٢٩٩.

(٣٠) المبرِّد: المقتضب، ج ١ ص ١١٩.

(٣١) إبن قتيبة: عيون الأخبار، دار الكتاب العربيّ، بيروت، صورة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصريّة، ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥م، مج ١، ج ٢ ص ١٦٠.

٤ – طلب الخفّة

راعى كثير من الأحكام النحويّة جانب الخفّة، وتجنّبت ما استطاعت الثقل. ويكاد الدارس البصير لمسائل النحو العربيّ أن يقع في كلّ حكم تقريبًا على مسوّغ يتمثّل في طلبها والاتّجاه إليها[٣٢]. من هذه الأحكام عدم البدء بالمتحرّك. جاء في باب الوقف: «الابتداء لا يكون إلاّ بمتحرّك، والوقف لا يكون إلاّ على ساكن، فإن وقفت على المرفوع والمجرور الصحيح المنوّن، حذفت الحركة والتنوين. وإن وقفت على المنصوب المنوّن أبدلت من التنوين ألفًا...»[٣٣].

والحقيقة التي تسيّر هذا الحكم تكمن في معرفة سبب إبدال الحركة بالسكون. فالحركة أثقل من السكون. ولما كان الأمر كذلك فرّوا من الثقل إلى الخفّة، فوقفوا على السكون؛ لأنّه أخفّ[٣٤] وفيه راحة للمتكلّم.

وينطوي تحت المبدأ نفسه حكم التقاء الساكنين. وضابط التقاء الساكنين هو: «إذا التقى ساكنان في كلمة، وكانا مثلين، فبعض العرب يُدغم ويُتْبع حركة الثاني التي قبل الأوّل، فيقول: رُدُّ، وبعضهم يفتح للخفّة، فيقول: رُدَّ، وبعضهم يكسر على أصل التقاء الساكنين، وقوم يفكّون الإدغام فيقولون: ٱرْدُدْ»[٣٥].

من شواهد إدغام الساكنين الفعل «غُضّ» في قول جرير يهجو الراعي النميري: [من الوافر]

فَغُضِّ الطَّرْفَ إنَّكَ مِنْ نُمَيْرٍ فَلاَ كَعْبًا بَلَغْتَ وَلاَ كِلابَا[٣٦]

---

(٣٢) ينظر، ابن الأنباريّ: كتاب أسرار العربيّة، عني بتحقيقه محمّد بهجة البيطار، مطبعة الترقّي، دمشق، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧م، ص ٣٠٩ و٣٧٧ و٤١٣.

(٣٣) إبن الدهّان: كتاب الفصول في العربيّة، حقّقه د. فائز فارس، دار الأمل ومؤسّسة الرسالة، إربد وبيروت، ط ١، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨م، ص ٨٧.

(٣٤) إبن الأنباري: كتاب أسرار العربيّة، ص ٣٧٧.

(٣٥) إبن الدهّان: كتاب الفصول في العربيّة، ص ٨٥.

(٣٦) ديوان جرير، دار صادر، بيروت، لا.تا، ص ٦٣.

ومن نماذج فكّ الإدغام قوله تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ من صوتك﴾[٣٧]. وبحكم تخلّصهم من ساكنين، خرجوا من ضيق النفس وحبسه نتيجة لالتقاء الساكنين إلى رحابة وبسطة فيه، يساعد على اتّصال النطق بالكلام، كما في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ﴾[٣٨]، حيث كُسِرت «النون» في «يكن» لسكونها - وأصلها السكون للجزم - وسكونَ اللام بعدها. وبذلك فرّجوا عن كربتهم بتحرّرهم من الضيق والتبرّم. وقد لحظ قُطْرُب ذلك، قال: «. . . ألا تراهم بَنوا كلامهم على متحرّك وساكن ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة، ولا في حشو بيت ولا بين أربعة أحرف متحرّكة؛ لأنّهم في اجتماع الساكنين يبطئون في كثرة الحروف المتحرّكة، ويستعجلون وتذهب الصلة من كلامهم، فجعلوا الحركة عقيب السكون»[٣٩].

واعتمد النحاة في العديد من نظريّاتهم على الخفّة والبعد عن الثقل، كما استندوا إليها في دحض بعض المسائل. من أمثلة ما جاء من مذاهب في أصل «لن». وقد رُدّ مذهب الفراء القائل إنّ أصلها «لا»، وأنّ «النون» أبدلت من الألف، حجّته إبدال الثقيل من الخفيف؛ «لأنّ النون مَقْطَع والألف صوت، والصوت أخفّ من المقطع، فإذا أبدلت النون من الألف خرج من خفّة إلى ثقل. . .»[٤٠].

٥ - أَمْنُ اللَّبْس

عوّل النحاة على مبدأ أمن اللبس كثيرًا في تفسير الظواهر النحويّة. ويكاد يكون سمة طاغية في القواعد النحويّة والصرفيّة، يفرّون إليه؛ بغية تفسير سلوك اللغة الذي ينطوي تحت قاعدة واحدة. وقد ظهر ذلك في

---

(٣٧) سورة لقمان، الآية ١٩.
(٣٨) سورة البيّنة، الآية ١.
(٣٩) السيوطيّ: الأشباه والنظائر في النحو، راجعه وقدّم له د. فايز ترحيني، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، ج ١ ص ١٠٨.
(٤٠) المالقيّ: رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق د. أحمد محمّد الخرّاط، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ص ٣٥٦-٣٥٧.

تعليلات النحاة. من أدلّة ذلك قول ابن مالك في باب «النائب عن الفاعل»: [من الرجز]

* وَإِنْ بِشَكْلٍ خِيفَ لَبْسٌ يُجْتَنَبْ(٤١) *

وترجمة هذا المبدأ في قواعدهم النحويّة يتجلّى في الأمثلة التالية. جاء في باب الجمع: منع النحاة جمع «حيّة» على «حيّ» بخلاف سائر ما كان من هذا النوع كبقرة ونعامة وحمام. . . فإنّهم أسقطوا في جمعه الهاء وكذا في مذكّره. قال الكسائي: سمعت كلّ هذا النوع يطرح من ذكر الهاء إلاّ في حيّة(٤٢).

والمتدبّر للحكم السابق يجد علّة ذلك تنطوي تحت مبدإ حكوه: «لئلاّ يلتبس بالحيّ الذي هو ضدّ الميت»(٤٣).

ومثل هذا أيضًا ما ورد في باب النداء من حذف «يا» الإضافة. إذ جوّز العلماء أن يقال في النداء: يا أبتِ ويا أمتِ بحذف ياء الإضافة وتعويض التاء عنها. قال ابن يعيش: «ولا تدخل هذه التاء عوضًا فيما له مؤنّث من لفظه. لو قلت في يا خالي ويا عمّي يا خالتِ ويا عمتِ لم يجز؛ لأنّه كان يلتبس بالمؤنّث»(٤٤).

ولعلّ هذا المبدأ قديم في التراث اللغويّ، إذ حاولت بعض اللهجات العربيّة أن تضيف شيئًا من خصوصيّتها في لغتها لتقف في الحيلولة من دون الوقوع في اللبس. وهذا بادٍ في الوقف على «كاف» الخطاب. إذ الوقف يكون على السكون؛ فيلتبس المذكّر «كْ» بالمؤنّث كِ؛ فأدخلوا الشين مكان الكاف للمؤنّث. قال سيبويه موضحًا: «هذا باب الكاف التي هي علامة المضمر. إعْلَم أنّها في التأنيث مكسورة وفي المذكّر مفتوحة. وذلك قولك: رأيتُكِ للمرأة، ورأيتكَ للرجل. فأمّا ناس

(٤١) إبن مالك: **الألفيّة**، ص ٢٤.
(٤٢) السيوطي: **الأشباه والنظائر في النحو**، ج ١ ص ٣٣٩.
(٤٣) السيوطي: **الأشباه والنظائر في النحو**، ج ١ ص ٣٣٩.
(٤٤) إبن يعيش: **شرح المفصّل**، إدارة الطباعة المنيريّة، مصر، لا. تا، ج ٢ ص ١١-١٢.

كثير من تميم وناس من أسد فإنّهم يجعلون مكان الكاف للمؤنّث الشين. وذلك أنّهم أرادوا البيان في الوقف؛ لأنّها ساكنة في الوقف فأرادوا أن يفصلوا بين المذكّر والمؤنّث»[٤٥]. من شواهد ذلك قولهم: [من الطويل]

فَعَيْنَاشِ عَيْنَاهَا، وجيدُشِ جِيدُها   وَلَكِنّ عَظْمَ السّاقِ مِنْشِ رَقِيقُ[٤٦]

حيث أبدل الشاعر كاف الخطاب شينًا في «عيناش» و«جيدش» و«منش». وهذه الظاهرة تسمّى «كشكشة».

إنّ هذه اللغة فيها من دقّة وبيان ما هو معلوم. وقد كشف نقابها المنهج النفسيّ الذي نفسّر على ضوئه بعض الأحكام. وهي تضعنا مع تماس من بعض الآراء اللغويّة التي تناقلها اللغويّون القدامى، ولما يزل يردّدها المحدثون، ونأخذها كابرًا عن كابر. والرأي مفاده إنّ الكشكشة من اللغات المذمومة[٤٧]. فهل إبدال الكاف شينًا موضع ذمّ؟! إنّها بحاجة إلى معاودة ونظرة ثاقبة بمناهج علميّة متعدّدة للخروج بالرأي الأصوب...

وقد تنبّه العلماء لظاهرة التشابه؛ فلجأوا إلى قاعدة أمن اللبس[٤٨] لتحرير النفس من براثن البلبلة والإضطراب والوقوع بالمحذور. من هؤلاء ابن هشام الذي عقد في كتابه «مغني اللبيب» فصلًا أسماه «فيما يجب على المبتدأ في صناعة الإعراب أن يحترز منه»[٤٩]

---

(٤٥) سيبويه: **الكتاب**، ج ٤ ص ١٩٩.

(٤٦) إبن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، ج ٦ ص ٣٤٢. مادّة [كشش].

(٤٧) ينظر، أحمد بن فارس: **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، حقّقه وقدّم له مصطفى الشويمي، مؤسّسة أ. بدران، بيروت، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤م، ص ٥٣.

(٤٨) عقد السيوطيّ بابًا أسماه «اللبس محذور». يراجع، السيوطي: **الأشباه والنظائر في النحو**، ج ١ ص ٣٣٥-٣٣٩.

(٤٩) إبن هشام: **مغني اللبيب**، حقّقه وعلّق عليه د. مازن المبارك وآخر، راجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط ٥، ١٩٧٩م، ص ٨٧٥.

٦ - إيقاع الإعراب ووقعه على النفس

يعتبر الإعراب في العربيّة دليلًا على الحكم النحويّ. فالحركة الإعرابيّة في حقيقة وجودها أثر ظاهر أو مقدّر يجلبها العامل في آخر الاسم المتمكّن والفعل المضارع[٥٠].

ولمّا كان الحكم النحويّ يبرزه الإعراب، فإنّ للحركة وقعها الحسن في النفس، بعيدًا عن النشاز والتنافر النغميّ. ويبدو الأمر جليًّا في جملة أمور. منها أنّ الإعراب يحذف في حالة خروجه إلى ثقل في الحرف الذي يحمله. وهذا حاصل في إعراب المضارع المجزوم المعتلّ اللام؛ نحو: لم يَقْضِ ولم يَغْزُ ولم يَخْشَ. وقد ألمحَ الزجاجي إلى حذفه نتيجة ما يحدث من تنافر المتماثلين والتباسه على القارئ؛ قال: «إنّ الأفعال المعتلّة اللامات قد سلبت حركتها في حال الرفع، فصار يُنطق بها غير متحرّكة لاستثقال الحركات فيها، فصارت بمنزلة غير متحرّك، كقولك: زيدٌ يقضي ويمشي ويدعو ويغزو، فصار في هذه الحال بمنزلة سائر السواكن، فلمّا دخل عليه الجازم حذف الساكن... لئلاّ يكون الجزم كالرفع»[٥١].

ويتجلّى الأمر في صورة جليّة أيضًا عندما ميّز النحاة بين الحركات، وصنّفوها باعتبار إيقاعها وثقل إخراجها. روي عن رجل سأل الخليل بن أحمد قال: لا أجد بين الحركات فرقًا، فقال له الخليل: ما أقلّ ما يميّز أفعاله، أخبرني بأخفّ الأعمال عليك؟ فقال لا أدري. قال: أخفّ الأفعال عليك السمع لأنّك لا تحتاج فيه إلى استعمال جارحة إنّما تسمعه من الصوت، وأنت تتكلّف في إخراج الضمّة إلى تحريك الشفتين مع إخراج الصوت، وفي تحريك الفتحة إلى تحريك وسط الفم مع إخراج الصوت، فما عمل فيه عضوان أثقل ممّا عمل فيه عضو واحد[٥٢].

(٥٠) إبن هشام: شرح شذور الذهب، ص ٣٣.

(٥١) الزجّاجي: **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق د. مازن المبارك، دار النفائس، ط ٤، ١٩٨٢م، ص ١٠٣.

(٥٢) السيوطيّ: **الأشباه والنظائر في النحو**، ج ١ ص ٢٠٢.

ومن دلائل إيقاعيّة الإعراب أنّ بعض اللهجات تستبدل مكان الألف نونًا في حال الوقف[٥٣]. من أمثلته قول العجاج: [من الرجز]

مَا هَاجَ أَحْزانًا وَشَجْوًا قَدْ شَجَنْ مِنْ طَلَلٍ كالأَتْحَمِيِّ أَنْهَجَنْ[٥٤]

وكذلك حالهم في التعويض عن ياء المنقوص المحذوفة بالتنوين. يقولون: قاضٍ ووادٍ وكذلك الجموع: جوارٍ وغواشٍ...

إنّ الحكم المتقدّم يبرّره الإيقاع المأنوس. والذي يرجّح ذلك ما جاء في شرح الأستراباذي معلّقًا على إلحاق النون في حرف الروي، قال: «وإنّما ألحقوا هذه المدّة في حروف الروي لأنّ الشعر وضع للغناء والترنّم...»[٥٥]. ومعلوم ما في الغناء من موسيقى تتقبّلها النفس بقبول حسن.

ولا نذهب بعيدًا إذا قلنا إنّ النون من الأصوات التي يحسن السكوت عليها؛ للغنّة التي فيها. جاء في سرّ الفصاحة: «النون حرف مجهور أغنّ»[٥٦].

ومن هذا القبيل أيضًا، وبنفس الميزان جاءت تسميتهم الحروف الواردة في قول الحريري: [من الرجز]

وَالوَّاوُ والياءُ جميعًا وَالأَلِفْ هُنَّ حُروفُ الاعْتِلالِ المُكْتَنَفْ[٥٧].

---

(٥٣) وذلك في قوافي الشعر، وهي أواخره لأنّه موضع وقف محتمل لتطويل الصوت بعدما يمضي البيت بوزنه كاملًا... وهذا التنوين يلحق الأسماء والأفعال والحروف على اختلافها من ظاهر أو مضمر أو معرب أو مبني أو غير ذلك. يراجع، المالقي: وصف المباني في شرح حروف المعاني، ص ٤١٦.

(٥٤) ديوان العجاج، تحقيق د. عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس، دمشق، ١٩٧١م، ج ٢ ص ١٣ وابن جنّي: الخصائص، ج ١ ص ١٧١. وفيه أبدل ألف «شجا» «وأنهجا» نونًا «شجن» «أنهجن».

(٥٥) الأستراباذي: شرح شافية ابن الحاجب، حقّقها وضبط غريبها الأستاذ محمّد نور الحسن وآخران، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٢م، ج ٤ ص ٢٤٣.

(٥٦) إبن جنّي: سرّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٨٥م، ج ٢ ص ٤٣٥.

(٥٧) الشيخ أبو محمّد القاسم الحريريّ: ملحة الإعراب، المكتبة الشعبيّة، بيروت، لا. تا، ص ٨.

حروف علّة؛ حِمْلًا على أنّات المريض لما فيها من لين وموت. نُقِل عن ابن منظور أنّه ذكر سبب التسمية في لسانه، قال: «وحروف العلّة والاعتلال: الألف والياء والواو، سمّيت بذلك لِلينها ومَوْتها»[٥٨].

وهذه التسمية بطبيعة الحال منبعثة من إيقاع الحروف المذكورة في الأذن، وأثرها في النفس. يرجع ذلك ما قاله ابن طباطِبا: «إنّ كلّ حاسّة من حواس البدن إنّما تتقبّل ما يتّصل بها ممّا طبعت له إذا كان وروده عليها ورودًا لطيفًا باعتدال لا جور فيه... والأذن تتشوّف للصوت الخفيف الساكن وتتأذّى بالجهير الهائل[٥٩]».

٧ – التعادل والانسجام

أدّت التعادليّة التي ظهرت بشكل معادلات دورًا مهمًّا في وصف الظاهرة النحويّة وتعليل حكمها. وبفضل مبدئها يظهر انسجام الحكم وطرده على جميع الظواهر المماثلة. من أمثلة التعادليّة فتح حرف المضارعة في الثلاثي وضمّه من الرباعي، قالوا: «... لأنّ الثلاثي أكثر من الرباعي، والفتحة أخفّ من الضمّة، فأعطوا الأكثر الأخفّ، والأقلّ الأكثر ليعادلوا بينهما»[٦٠].

ومثله أيضًا ما ذكر في علل دخول التنوين الكلام. منها الفرق بين المتمكّن الخفيف في الأسماء، وبين الثقيل الذي ليس بمتمكّن. قال سيبويه: «واعلم أنّ بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من الأسماء؛ لأنّ الأسماء هي الأولى، وهي أشدّ تمكّنًا، فمن ثَمّ لم يلحقها تنوين ولحقها الجزم والسكون[٦١]...».

وقد يتعدّون ذلك إلى مقايسة حكم على حكم بواسطة معيار

---

(٥٨) إبن منظور: لسان العرب، ج ١١ ص ٤٧١، مادّة [علل].
(٥٩) إبن طباطبا: كتاب عيار الشعر، تحقيق د. محمّد زغلول سلام، دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس – لبنان، ١٩٨٨م، ص ٣٦.
(٦٠) إبن الأنباريّ: كتاب الأسرار العربيّة، ص ٤٠٤.
(٦١) سيبويه: الكتاب، ج ١ ص ٢٠-٢١.

التعادل، كما ذهب الكوفيّون في تفسير عدم دخول الجرّ الفعل والجزم الاسم، قالوا: «لم تخفض الأفعال لثقلها، ولم تجزم الأسماء لخفّتها، ليعتدل الكلام»[٦٢].

فضلًا على ذلك استعملوا التعادل[٦٣] في البُنْيَة الصرفيّة في أثناء وصف الظاهرة النحويّة. من أبرزها ما ذكر في علّة دخول التاء على العدد المذكّر. قال بعضهم: إنّ التاء إنّما لحقت عدد المذكّر وسقطت من عدد المؤنّث؛ لأنّ المؤنّث ثقيل فناسبه حذفها للتخفيف، والمذكّر خفيف فناسبه دخولها ليعتدلا»[٦٤].

وشبيه بهذا كثير في النحو، إلى درجة أفسح له السيوطي مكانًا في أشباهه أسماه «التعادل»[٦٥].

الحجّة والبرهان

هذه نماذج سقناها للتدليل على ارتباط قواعد النحو العربيّ بالأسس النفسيّة. إنّه ارتباط يرقى إلى زمن تقعيد القواعد. إذ اتكأ النحاة على الأساليب النفسيّة - بقصد أو بغير قصد - بغية تفسير قواعدهم، وتعليل أحكام لغتهم. ولم يغربوا في منهجهم أو يجنحوا في اتّجاههم؛ لأنّ اللغة بنت النفس الإنسانيّة، وترتبط بها كلّ الارتباط. ألم تكن اللغة في حدّها «أصوات يُعبِّر بها كلُّ قوم عن أغراضهم[٦٦]. فالأصوات تخرج من النفس؛ لتعبّر عن حاجات النّفس. ولكن في خروجها تتشكّل بنظام تضبطه

---

(٦٢) الزجّاجيّ: **الإيضاح في علل النحو**، ص ١٠٦.

(٦٣) للتوسّع، يراجع بعض أحكام التعادل، أبو البقاء الكفوي: **الكلّيّات**، أعدّه للطبع د. عدنان درويش وآخر، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، ط ٢، ١٩٨٢م، ج ٢ ص ١٢٣-١٢٤.

(٦٤) السيوطيّ: **الأشباه والنظائر في النحو**، ج ١ ص ١٤٠.

(٦٥) ينظر، السيوطيّ: **الأشباه والنظائر في النحو**، ج ١ ص ١٣٩-١٤١.

(٦٦) السيوطي: **المزهر في علوم اللغة**، شرحه وضبطه... محمّد جاد المولى وآخران، دار الجيل، بيروت، لا.تا، مج ١ ص ٧، وابن جنّي: **الخصائص**، ج ١ ص ٣٣.

أحكام وقواعد، آخذة بعين الاعتبار نفس المتكلّم ونفس السامع المتلقي. منهج وأسلوب داخل قواعد النحو العربيّ، ولكن لم يظهر للعيان كلّ الظهور، بل بدا أحيانًا من طرف خفيّ. وتسليط الأضواء الكاشفة على مجمل أبواب النحو، والتتبّع الدقيق لمسائله تُجلي الغمامة التي غطّت الأساليب النفسيّة، وتظهرها للعيان واضحة. يدعم ما نذهب إليه جملة أمور منها:

١ - لحظ النحّاة في تعليل أحكام النحو العربيّ أصولًا نفسيّة كثيرة، كعلّة الفرق وعلّة الثقل.... كما راعوا وقعها على النفس. يشفع ذلك قول ابن جني في وصف علل النحويّين: «... إعلم أنّ علل النحويّين أقرب إلى علل المتكلّمين منها إلى علل المتفقّهين. وذلك أنّهم إنّما يحيلون على الحسّ، ويحتجّون فيه بثقل الحال أو خفّتها على النفس...»(٦٧).

ويتردّد هذا في مسائل كثار، على شاكلة ما أثبته ابن جني أيضًا في عدم الوقف على الياء الساكنة بعد الضمّة، قال: «ولا توقف في ثقل الياء الساكنة بعد الضمّة؛ لأنّ حالها في ذلك حال الواو الساكنة بعد الكسرة، وهذا كما تراه - أمر يدعو الحسّ إليه، ويحدو طلب الاستخفاف عليه»(٦٨).

وقد يتعدّى هذا إلى أبنية الكلام. نُقل عن ابن دريد أنّ الثلاثي أكثر الأبنية(٦٩). ثمّ أوضح السيوطي ذلك بقوله: «وليس اعتلال الثلاثي لقلّة حروفه حسب، فإنّه لو كان كذلك كان الثنائي أكثر من وليس كذلك؛ بل له ولشيء آخر وهو حجز الحشو الذي هو عينه بين فائه ولامه لتباينهما ولتعادي حالهما؛ لأنّ المبتدأ به لا يكون إلاّ متحرّكًا والموقوف عليه لا

(٦٧) إبن جنّي: **الخصائص**، ج ١ ص ٤٨.
(٦٨) إبن جنّي: **الخصائص**، ج ١ ص ٤٩.
(٦٩) إبن دريد: **الجمهرة**، دار صادر، بيروت، طبعة جديدة بالأوفست، لا. تا، ج ١ ص ١٣.

يكون إلاّ ساكنًا، فلمّا تنافرت حالاهما وَسَّطُوا العين حاجزًا بينهما لئلاّ يُفاجأ الحسّ بضدّ ما كان آخذًا فيه ومنصبًّا إليه»(٧٠).

٢ - خصَّ علماء النحو استعمال الحرف بمعنى خاصّ ينفرد فيه، وإن كان يشاركه سواه في المعنى العامّ. وهذا مساير لنفس الإنسان التي تنحو نحو الإبانة والبعد عن اللجاج. يشفع ذلك ما نبّه الجرجاني إليه، بقوله: «... وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثمّ ينفرد كلّ واحد منها بخصوصيّة في ذلك المعنى فيضع كلًّا من ذلك في خاصّ معناه، نحو أن يجيء بـ«ما» في نفي الحال، وبـ«لا» إذا أراد نفي الاستقبال، وبـ«إنْ» فيما يترجّح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـ«إذا» فيما علم أنّه كائنٌ...»(٧١).

إلى جانب أمر آخر يتمثّل في الإيقاع الذي يضفيه الإعراب على الألفاظ، وذلك عن طريق المداورة بين الحركات، طردًا مع المعنى. وهذه المداورة تولد راحة في النفس، بعيدًا عن الرتابة الموسيقيّة. ولعلّ ما جاء في معنى الإعراب دليل ذلك. قيل في معنى الإعراب إنّه «منقول من التحبّب ومنه امرأة عروب إذا كانت متحبّبة إلى زوجها، والمعنى على هذا أنّ المتكلّم بالإعراب يتحبّب إلى السامع»(٧٢). يسند ذلك ما جاء في قوله تعالى: «عُرُبًا أترابًا»(٧٣). وتفسيرها: «العُرُب المتحبّبات إلى أزواجهنّ واشتقاقه من أعرب إذا بيّن، فالعروب تبيّن محبّتها لزوجها بشكل وغُنْج وحسن كلام. وقيل: إنّها الحسنة التَّبَعُّل لتكون ألذّ استماعًا»(٧٤).

٣ - إعتمد النحاة أسسًا كثيرة في قواعدهم، كطلب الخفّة وأمن

---

(٧٠) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ٢ ص ١٦٥-١٦٦.
(٧١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق د. محمّد رضوان الداية وآخر، دار قتيبة، دمشق، ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، ص ٦٢-٦٣.
(٧٢) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ١٠٥.
(٧٣) سورة الواقعة، الآية ٣٧.
(٧٤) الإمام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م، مج ٩، ج ١٧ ص ١٣٧.

اللبس وسواهما... وهي أدلّة هدفوا من ورائها أن تكون قواعدهم سهلة الفهم على طلاّبها، مكينة في النفس، لا يخالطها زيغ فتَنْسى، ولا تشابه فتلقى. وهذه ركائز نفسيّة؛ لأنّها تخرج النفس من حيرة وخفاء إلى استقراء وجلاء. وقد أشار الجرجاني إلى الأمور المتقدّمة، قال: «... إنّ أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد المكني، وأن تردّها في الشيء وتعلّمها إيّاه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم...»[٧٥].

وفي اعتماد الركائز المذكورة تصل النفس إلى غرضها بأقلّ جهد ممكن. والنفس تميل عادة إلى ذلك...[٧٦].

٤ - تنبّه النحاة وعلماء البلاغة إلى العلاقة بين الألفاظ وهيئاتها والنفس البشريّة. أو بكلمة أدقّ بين سلوك اللغة وأحكامها وبين النفس. وذلك حين راحوا يسألون عن سبب دخول الإعراب الكلام. عقد الزجاجي بابًا لذلك أسماه «باب القول في الأعراب لِمَ دخل في الكلام»[٧٧]. وقد أنكر بعضهم دخول الإعراب الكلام لمعانٍ، حجّتهم أنّ في الكلام أسماء متّفقة في الإعراب مختلفة المعاني، وأسماء مختلفة الإعراب متّفقة المعاني[٧٨]... ولو دخل الإعراب الكلام للفرق بين المعاني؛ لوجب أن يكون لكلّ معنى إعراب يدلّ عليه، لا يزول إلا بزواله.

نتيجة لهذا ميّز النحاة بين المعاني النحويّة. قال عبد القاهر الجرجاني: «وهل عرفتم الفرق بين الصفة والخبر وبين كلّ واحدٍ منها

---

(٧٥) عبد القاهر الجرجاني: **أسرار البلاغة في علم البيان**، صحّحها السيّد محمّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م، ص ١٠٢.

(٧٦) ينظر، أحمد عزت راجح: **أصول علم النفس**، ص ٧٣.

(٧٧) يراجع، الزجّاجي: **الإيضاح في علل النحو**، ص ٦٩.

(٧٨) ممّا اتّفق إعرابه واختلف معناه قولك: إنّ زيدًا أخوك، ولعلّ زيدًا أخوك، وكأنّ زيدًا أخوك. وممّا اختلف إعرابه واتّفق معناه قولك: ما زيدٌ قائمًا وما زيدٌ قائم. ينظر، الزجّاجي: **الإيضاح في علل النحو**، ص ٧٠.

وبين الحال؟ وهل عرفتم أنّ هذه الثلاثة تتّفق في أنّ كافتها لثبوت المعنى للشيء، ثمّ تختلف في كيفيّة ذلك الثبوت»[٧٩].

وذهب الجرجاني أعمق حين راح يبيّن المعاني الدقيقة للحالة الإعرابيّة الواحدة، فكان منسجمًا مع نفسه كلّ الانسجام، قال: «وإذا نظرتم في الصفة مثلًا فعرفتم أنّها تتبع الموصوف وأنّ مثالها قولك: جاءني رجل ظريف ومررتُ بزيدٍ الظريف، هل ظننتم أنّ وراء ذلك علمًا وأنّ ههنا صفة تُخصّص وصفة توضح وتبيّن، وأنّ فائدة التخصيص غير فائدة التوضيح كما أنّ الفائدة الشياع غير فائدة الإبهام. وإنّ من الصفة صفة لا يكون فيها تخصيص ولا توضيح ولكن يؤتى بها مؤكّدة كقولهم: أمسِ الدابر، وكقوله تعالى: «فإذا نُفِخَ في الصُّورِ نَفْخَةٌ واحدةٌ»[٨٠]، وصفة يراد بها المدح والثناء...»[٨١].

٥ - إلتَّامَ نَظْمُ الكلام في صيغ معيّنة يقتضيها النحو مع النفس البشريّة. وليس ذلك بمستغرب؛ لأنّ النظم في حقيقته وضع الكلام الموضع الذي يقتضيه النحو. أو هو «عبارة عن توخّي معاني النحو فيما بين الكلم»[٨٢]. ولما كانت حقيقة نظم الكلام تدور حول توخّي معاني النحو، فإنّ الارتباط بين أحكام الكلام والنفس شديد، وذلك «لأنّ ما يخرج بالصوت يدلّ على ما في النفس... والتي في النفس تدلّ على الأمور هي التي تسمّى معاني أي مقاصد النفس...»[٨٣].

هكذا ارتبط الكلام بالنفس وارتبطت معها أحكامه وقواعده، التي صدرت مراعية لها. يصدق ذلك قول ابن سنان الخفاجي: «إنّ كلام

(٧٩) الجرجانيّ: دلائل الإعجاز، ص ٣٢.

(٨٠) سورة الحاقة، الآية ١٣.

(٨١) الجرجانيّ: دلائل الإعجاز، ص ٣١-٣٢.

(٨٢) عبد القاهر الجرجانيّ: دلائل الإعجاز، ص ٦٢ وفخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق ودراسة د. بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٢٧٧.

(٨٣) إبن سينا: الشفاء - العبارة - تصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور، تحقيق محمود الخضيري، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠م، ص ٢-٣.

الإنسان ترجمان عقله، ومعيار فهمه، وعنوان حسّه، والدليل على كلّ أمر لولاه لخفي منه، وبحسب ذلك يحتاج إلى فضل التثقيف، واجتماع اللب عند النظم والتأليف»[٨٤]. ومَن يستطيع أن يزيّن الكلام ويجمّله ويجعله مأنوسًا مستساغًا إلاّ الإعراب الذي هو حليّ اللغة العربيّة والموضح لمعانيها[٨٥]....

دقّة أحكام اللغة وحقيقة ارتباطها بالنفس

بعد ما تقدّم من أدلّة، يمكن القول إنّها خطوة منهجيّة في ميدان الدراسات اللغويّة والنحويّة، يستطيع الدارس في ضوئها تفسير بعض القواعد النحويّة، وجعلها مستساغة إلى طلاّبها ومريديها. وهو منهج يمكن أن نتخلّص بواسطته من كثير من التفسيرات المملّة والمخلّة في أحكام اللغة؛ لأنّها تباعد بين الحكم النحويّ والمعنى الذي يؤدّيه. ومن هنا تباعدت الهوّة بين النحو العربيّ وبين مبتغيه؛ لجهل المقصد منه عن طريق جهل بعض مسائله وسوء فهم بعض أحكامه. ويكفي مثلًا على ما قدّمنا الحادثة التي حصلت مع الكنديّ الفيلسوف وهو يسائل المبرّد وينسب إلى الكلام العربيّ كثرة التكرار من دون فائدة[٨٦].

ومنها أيضًا مساءلتهم عن سبب زيادة «ما» في التعجّب، كما في: «ما أحسنَ زيدًا!». ولم يدر في خلدهم أنّ «ما» في غاية الإبهام، والشيء إذا كان مبهمًا كان أعظم في النفس لاحتماله أمورًا كثيرة، فلهذا كانت زيادتها في التعجّب أَوْلَى من غيرها[٨٧].

---

(٨٤) إبن سنان الخفاجيّ: **سرّ الفصاحة**، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمّد علي صبيح، القاهرة، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م، ص ٢٨٢.

(٨٥) الزبيدي: **طبقات النحويّين واللغويّين**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٨٤م، ص ١١.

(٨٦) ينظر، القزويني: **الإيضاح في علوم البلاغة**، شرح وتعليق وتنقيح د. محمّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، ط ٥، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م، ج ١ ص ٩٣.

(٨٧) إبن الأنباري: **أسرار العربيّة**، ص ١١٢.

بقيت نقطة في دائرة البحث يستدعيها المنهج السليم والتفكير المستقيم، تتطلّب الإجابة عنها. إنّها تتمثّل في سؤال يرتسم في الأذهان مفاده: إنّ أصول علم النفس متأخّرة كثيرًا عن علم النحو؛ ولذلك كيف استطاع النحاة مراعاتها وهم يقعدون قواعدهم، ويرسمون أحكام لغتهم؟!...

حقيقة لا يمكن الإغفال عنها في هذا المقام. والجواب يكمن في أنّ اللغة ومراعاة أحكامها كانت سليقة في الإنسان. وهي وُلدت مع مولد اللغة، ولكنّها لم تكن ملكة صناعيّة، بل كانت ملكة طبيعيّة في اللسان. ولمّا كان اللسان عضوًا في النفس الإنسانيّة فإنّ القواعد النحويّة ماشت النفس في كثير من أحوالها. والذي يشدّ أزر ما نحكيه، أدلّة عدّة لمّا تزل رواسبها موجودة في التراث اللغويّ، منها:

أ - إنّ العربيّ راعى في مسمّياته حالة المسمّى النفسيّة، بعيداً عن التجريح والتعنيف. وشاهد ذلك إطلاقهم البصير على الأعمى، والسليم على اللديغ والمفازة على الصحراء... تفاؤلًا بهذه المسمّيات. قال الأصمعيّ وأبو عُبيد: «إنّما سُمّي الملدوغ سليمًا على جهة التفاؤل بالسّلامة، كما سمّيت المهلكة مفازة على جهة التفاؤل لمن دخلها بالفوز»(٨٨).

ب - إنّ اللغة العربيّة منذ نشأتها اختصّت ببعض السمات كالميل إلى الخفّة والبعد عن الثقل... وسواهما. وهي سابقة للقواعد والأحكام، يمليها الجنوح نحو البساطة. قال ابن فارس: «وممّا اختصّت به العرب... قلبهُم الحروف عن جهاتها ليكون الثاني أخفّ من الأوّل، نحو: ميعاد ولم يقولوا مِوْعاد. ومن ذلك تركهم الجَمْع بين الساكنين، وقد تجتمع في لغة العجم ثلاث سواكن. ومنه قولهم: يا حَارِ ميلًا إلى التخفيف(٨٩)...».

---

(٨٨) إبن الأنباريّ: الأضداد، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م، ص ١٠٦.

(٨٩) ينظر، ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة..، ص ٤٣.

ج - إن اللسان يميل إلى استعمال الصوت المناسب في اللفظين المتقاربين في معناهما، فيعطي الصوت الثقيل لما يشاكله من الفعل والرقيق لما يناسبه من الفعل. وقد أدرك علماء العربيّة ذلك. قال ابن جني: «فأمّا مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع... وذلك أنّهم كثيرًا ما يجعلون أصوات الحروف على سَمْتِ الأحداث المعبَّر عنها، فيعدّلونها بها ويحتذونها عليها... من ذلك قولهم: خَضِم وقَضِم. فالخَضْم لأكل الرطب كالبطّيخ والقِثّاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب. والقضم للصلب اليابس، نحو قضمتِ الدابة شعيرها ونحو ذلك[٩٠]...».

بالإضافة إلى ما يحدثه اللسان من انسجام في الكلمة الواحدة، وهو يواجه الثقل والمشقّة في لفظها، عن طريق تبديل بعض الأصوات ببعض، أو تعديل بعض صفات الأصوات، لجعلها أسهل في النطق. من أمثلة ذلك أنّ الطاء والظاء والصاد والضاد تتنافر مع تاء الافتعال؛ لأنّ هذه لأصوات مطبقة مفخّمة، وتاء الافتعال منفتحة مرقّقة، فيجد المتكلّم عسرًا في الانتقال من تفخيم إلى ترقيق، فيفخّم المرقّق ليحدث الانسجام. من ذلك «اصتدم»، يقولون فيها «اصطدم»، وغيرها من الأمثلة...[٩١].

من أسرار النحو العربيّ

هكذا رفع الغطاء عن سرّ يتجسّد في قواعد النحو العربيّ. إنّها تدلّ على عبقريّة وحيويّة امتازت بها العربيّة. وهنا يدعو الواقع إلى إحقاق الحقّ عن طريق الردّ على مَن ادّعى تخلّف العربيّة، وقصورها عن الركب الحضاريّ؛ لخشونتها وصعوبة قواعدها...

---

(٩٠) ابن جنّي: الخصائص، ج ٢، ص ١٥٧.

(٩١) محمّد الأنطاكي: الوجيز في فقه اللغة، مكتبة دار الشرق، بيروت، ط٢، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م، ص ٢٧٠، وفيه يذكر الطرق التي يتم فيها التبديلات التركيبية بغية توفير الانسجام في أصوات الكلمة.

دعوات ودعوات حملت في بطونها الهدم، وإن اختلفت الأداة. فلا فرق بين مطرقة ومعول، ما دام الهدف تخريبًا . . .

إنّ أحكام العربيّة وقواعدها تسير وفق خطّة محكمة، نُسجت خيطانها نسجًا دقيقًا، ورُوعيت فيها الأصول النفسيّة. . . حقيقة جلتها الوقائع، ودعمتها الأدلّة. إنّها البيان، وفيها الحجّة والبرهان.

مفهوم حرف النون ومنزلته في بنية الكلمة ومعناها

الدكتورة إكرام فاعور *

إنكبَّ النحاة العرب بالدرس والتفصيل في دراسات واسعة على معاني الحروف التي تُعتَبَر جانبًا بارزًا من جوانب النحو العربيّ. وشهد ذلك مناقشات كثيرة، بحيث كشفت هذه الدراسات عن مسائل خلاف واسعة النطاق. وكانت معظم كتب النحو تذكر الحروف وقضاياها في ثنايا حديثها عن قواعد اللغة إجمالاً. فهي لم تفصّل، بل كانت تنظر إليها على أنّها جزء وثيق في تركيب الكلام ومعناه. فكتاب سيبويه مثلًا غنيّ بمباحث الحروف وطرق ورودها في كلام العرب، ولكنّه لم يعتمد دراسة خاصّة لكلّ أداة ليحصر معانيها، ويحدّد أحكامها. بل ذكر معاني الحروف بين ثنايا الكتاب. وقد يذكر الحرف ضمن أسرته كقوله: «باب ما يعمل في الأفعال فيجزمها، وذلك: لم ولمّا واللام التي في الأمر...»[1].

وفي مكان آخر يذكر سيبويه الحروف التي تلتقي على ظاهرة ما، كأن يقول: «باب الحروف التي يجوز أن يليها بعدها الأسماء، ويجوز أن يليها بعدها الأفعال وهي: لكنْ وإنّما وكأنّما وإذ...»[2].

وكانت محاولات في تأليف كتب تختصّ بالحديث عن الأدوات،

(*) أستاذة مادّة النحو في كلّيّة الآداب، الجامعة اللبنانيّة.

(1) سيبويه: الكتاب، مطبعة الهيئة المصريّة العامّة، مصر، الطبعة الثانية، تحقيق عبد السلام هارون، ج ١، ص ٤٠٨.

(2) سيبويه: المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٥٩.

فتذكر الأداة وما تأتي عليه في كلام العرب، وما قد يطرأ على معناها من مناقشات وآراء. لكن هذه المحاولات كان ينقصها أمران ضروريّان هما الرصد والشمول، لأنّ الغاية من هذه الكتب لم تكن رصد جميع معاني الأداة من ناحية، وشمول جميع الأدوات من ناحية أخرى.

والحروف تتطلّب دراسة لجهة معانيها بالاتّفاق والاختلاف حسبما اصطلح عليه النحويّون، وتقسيم الحروف إلى العامل وغير العامل فيها، والعامل إلى أنواع عمله من رفع ونصب وخفض وجزم.

وفي كلام العرب لفظ مشترك يقع تارة اسمًا، وتارة حرفًا مثل «مَنْ» اسم موصول و«مِنْ» حرف جر. وقد تكون الأداة اسمًا على رأي بعض النحاة، وهي حرف عند غيرهم. كما المثل في «إذما»، منهم مَن يعتبرها اسم شرط، ومنهم مَن يعتبرها حرف شرط. وكذلك ياء «تذهبين» فمنهم مَن اعتمدها حرفًا، ومنهم اعتمدها ضميرًا فاعلًا، وهو الغالب. ومن أقسام الياء: أن تكون للمضارعة، وأن تكون للنصب والخفض في التثنية والجمع نحو «الزيدين» وأن تكون للتصغير نحو «جُبَيل»، وللنسب نحو «بغداديّ».

وظهرت المدارس النحويّة، فكان الاتّجاه البصريّ من خلال المدرسة البصريّة، والاتّجاه الكوفيّ للمدرسة الكوفيّة. وأخذت آراء علماء البصرة تروج وتثبت في حين أنّ آراء علماء الكوفة لم يُكتب لها أن تبقى في ساحة اللغة... فأصبح نحوُ البصرة هو السائد بعد استقرار علم النحو وهدوء الأخذ والردّ فيه،[3] ولكن بعض النحويّين لا يحصرون أنفسهم في الدائرة البصريّة بل يفتحون آفاقهم ليأخذوا من نحو الكوفة ما يروقهم وما ينسجم مع قياسهم وعلّتهم واستدلالهم.

وفي دراسة حرف النون يلزم القيام بدراسة مفصّلة لشرح معانيها، ونوعها، وموضوعها، مفردة ومركّبة مع غيرها من الحروف.

---

(٣) عبد الرحمٰن السيّد: مدرسة البصرة النحويّة، مصر، ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ م، ص ١٤٦.

والنون بحسب تعريف لسان العرب لابن منظور «من الحروف المجهورة ومن حرف الذلق، وفي التنزيل العزيز: ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾[٤]. قال الفرَّاء: لك أن تدغم النون الأخيرة وتظهرها وإظهارها أعجب إليّ. وقال النحويّون إنّ «ن» في الآية هي الحوت الذي دُحيت عليه سبع الأرضين. وجاء في التفسير أنَّ «ن» هي الدواة. قال الأزهري: «ن» والقلم لا يجوز فيه إلاّ حرف الهجاء. ألا ترى أنّ كتّاب المصحف كتبوه «ن»؟ ولو أُريد به الدواة أو الحوت لكتب «نون». أمّا الحسن وقتادة فقد قالا: «ن والقلم» يعني الدواة والقلم وما يسطرون...»[٥].

والنون المفردة تنقسم قسمين:
أوّلًا: قسم تكون فيه النون في صيغة الكلمة.
ثانيًا: وقسم تكون فيه النون زائدة على صيغة الكلمة.

أمّا القسم الأوّل التي تكون فيه النون أصلًا في طبيعة الكلمة فلها موضعان:

أوّلًا: الموضع الأوّل

تكون لاحقة لأوّل الفعل المضارع نحو: نفعلُ، نضربُ، نخرجُ، نعلمُ، نستخرجُ وشبه ذلك من الأفعال[٦]

ومنه قول جبران خليل جبران:

هوذا الفجر فقومي ننصرفْ عن ديار ما لنا فيها صديق

وتدلّ النون في أوّل المضارع على الجماعة المتكلّمين ذكورًا كانوا أو إناثًا، وذلك أن يقول المذكّر: «أنا وزيد وعمرو نخرج، أو نحن نخرج»، وكذلك المؤنّثان والمذكّر أو المذكّر والمؤنّثان. وتدلّ على الواحد المعظّم نفسه، كما قال تعالى: ﴿إنّا نعلم ما يسرّون وما

---

(٤) سورة القلم/١.
(٥) إبن منظور: لسان العرب، تصنيف يوسف الخيّاط، دار لسان العرب، بيروت، الجزء الثالث، باب النون، ص ٧٤٩.
(٦) الزمخشريّ: المفصّل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ص ٣٥٨.

يعلنون﴾[٧]. ﴿ويوم ندعو كلّ أناس بإمامهم﴾[٨].

وقد زيدت هذه النون للمضارعة، كما زيدت الياء لأنّها تشبه حروف العلّة، مثل: نحن نذهب، هو يذهب.

ثانيًا: الموضع الثاني

أن تكون النون في بنية الكلمة من لفظها، فيوقّف فيها مع السماع، مثل كلمة «نبراس» وهو الفتيل من القطن. فالنون هنا زائدة، والكلمة على وزن «مفعال» وهي مشتقّة من «البِرْس» وهو القطن. وهذا اشتقاق ضعيف جدًّا[٩].

وتُزاد النون بعد أوّل حرف فتأتي ثانية، كما في كلمة «قنعاس» فنونها زائدة لأنّه من «القَعْس» وهو خروج الصّدر ودخول الظّهر[١٠].

وأمّا كلمة «جُنْدَب» و«عُنْصَر» و«قُنْبَر» فتدلّ على زيادة النون فيها، وأنّك لو جعلتها أصليّة لكان وزن الكلمة «فُعْلَلًا» وهو بناء غير موجود في كلام العرب[١١].

وتزاد النون ثالثة ساكنة في «جَحَنْفَل» وهو العظيم الجحفلة، و«غضنفر».

وتزاد النون رابعة في «رَعْشَن» وهو الجبان الذي يرتعش وهو من الارتعاش.

وتُزاد النون خامسة في نحو «غضبان» و«سكران» لأنّهما من الغضب والسكر.

---

(٧) يس/ ٧٦.
(٨) الإسراء/ ٧١.
(٩) إبن عصفور: **الممتع في التصريف**، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة، ج١، ص ٢٦٨.
(١٠) إبن عصفور: **المرجع نفسه**، ج ١، ص ٢٦٨.
(١١) إبن عصفور: **المرجع نفسه**، ج ١، ص ٢٧٢.

وتُزاد سادسة فى «زعفران» لأنّك تقول زعفرته[١٢].

«وتُزاد النون إذا وقعت آخِرًا بعد ألف فهي زائدة إلاّ إذا قام دليل على أصالتها نحو: قَيْنان، حسان، عدنان»[١٣].

أما القسم الثاني وتكون فيه النون زائدة على صيغة الكلمة فلها ستّة مواضع:

١ - الموضع الأوّل

أن تكون علامة لجمع المؤنّث، وهي «نون النسوة» لاحقة للفعل الماضي والمضارع. يقول السيوطي: «إنّ هذه النون تعتبر علامة لجماعة المؤنّث لاحقة للفعل الماضي والمضارع. إذا تقدّم هذا الفعل على الفاعل مثل: ضربْنَ الهنداتُ أو يضربْنَ الهنداتُ. أو مع الفعل المجهول ضُربْنَ الهنداتُ، فتكون إذ ذاك النون حرفًا كتاء التأنيث في نحو: قامتْ هندُ، وضربَتْ هندُ، وهذا الاستعمال قليل، أي قليل ثباتها في حال وجود الفاعل»[١٤].

إنّ هذه النون اختُلِفَ في تأثيرها في المضارع. هل الفعل المضارع معرب معها أو مبنيّ؟ فسيبويه وأكثر النحويّين يذهبون إلى أنّه معها مبنيّ وإنْ كان مضارعًا، لشبه المضارع الفرع في الإعراب الماضي الأصل في البناء. فكما حكمت على الماضي ببنائه مع التسكين في نحو «ضربْنَ»، كذلك يُحكم في بنائه مع التسكين في نحو «يضربْنَ» لأنّ الشبه قد وقع بينهما بالتسكين، وحُمِل الفرع على الأصل فبُني[١٥].

يقول ابن مالك في ألفيّته في بناء الفعل:

وفعلُ أمرٍ ومضيٍّ بُنيا   وأعْرَبُوا مضارعًا: إن عَرِيا

(١٢) إبن عصفور: الممتع في التصريف، ج ١، ص ٢٧٢.

(١٣) الزمخشري: المفصّل، ص ٣٥٨.

(١٤) السيوطي: همع الهوامع، مطبعة دار السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧ هـ، ج ١، ص ٥٦.

(١٥) السيوطيّ: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٧.

من نونِ توكيدٍ مباشِرٍ، ومن نونِ إناثٍ: كَيَرُعْنَ مَنْ فُتِنْ[١٦]

يقول ابن عقيل في شرح ما ورد: «ما اتّفق على بنائه، وهو الماضي، وهو مبنيّ على الفتح، نحو: ضربَ وانطلقَ، ما لم يتّصل به واو جمع فيُضمّ، أو ضمير رفع متحرّك فيسكن. والثاني ما اختلف على بنائه، والراجح أنّه مبنيّ وهو فعل الأمر، نحو «اضربْ». والمعرب من الأفعال هو المضارع ولا يعرب إلاّ إذا لم يتّصل به نون التوكيد أو نون الإناث... والفعل المضارع مبنيّ على السكون مع نون الإناث مثل: الهندات يضربْنَ، وأنّ لا خلاف في بناء الفعل المضارع مع نون الإناث»[١٧].

٢ - الموضع الثاني

الذي تكون فيه النون زائدة على صيغة الكلمة، تكون توكيدًا للفعل مخفّفة أو ثقيلة، ويُقال مُثَقَّلَة أيضًا، و«المثقّلة أشدّ توكيدًا من المخفّفة لتكرير النون فيها، والخفيفة فرع عنها»[١٨].

وهذه النون تتّصل بفعل الطلب، وجواب القسم من بين مواضع الأفعال، وكذلك الشرط بـ«إنْ» إذا كان معها «ما» فتقول في الطلب: إضربَنْ ولا تَضربَنْ وهل تضربَنْ بتخفيف النون وتشديدها. وتقول في جواب القسم: والله لتضرِبَنْ زيدًا، بالنون الخفيفة والشديدة. وفي الشرط: «إمّا تقومنَّ أقمْ» بنون شديدة وخفيفة أيضًا. قال تعالى: ﴿ولا تقولنَّ لشيء إنّي فاعل ذلك غدًا إلاّ أن يشاء الله﴾[١٩].

وقد اجتمعت النونان الخفيفة والمشدّدة في قوله تعالى: ﴿لَيُسْجَنَنَّ

---

(١٦) إبن مالك: الألفيّة، مطبعة دار الكتب المصريّة بالقاهرة، ١٣٤٨ هـ ١٩٣٠م، ص١٠.

(١٧) إبن عقيل: شرح الألفيّة، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مكتبة السعادة، مصر، الطبعة ١٤، عام ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م، ج ١، ص ٣٨ - ٤٠.

(١٨) السيوطي: المرجع السابق، ج ٢، ص ٧٨.

(١٩) الكهف/٢٣.

وليكونَنْ من الصاغرين﴾[٢٠]

وفي الدعاء والتحضيض يجري إلحاق نون التوكيد في فعلها ذلك المجرى نحو: اغفِرَنْ لزيدٍ، وهلّا تضربَنَّ. ولا يجوز أن تدخل في غير ذلك من الأفعال، فإنْ جاء منه شيء يوقَف فيه مع السماع، قال الشاعر عبيد الله بن الحرّ الجعفي:

متى تأتنا تُلمِمْ بنا في ديارنا   تجدْ حَطَبًا جزْلًا ونارًا تأجّجا

أراد من «تأجّجا» تتأجّجَنْ، فحذف التاء الأصليّة لدلالة تاء المضارعة عليها تخفيفًا، وأدخل النون عليه في الواجب للضرورة، ثمّ أبدل النون ألفًا في الوقف. وربّما أراد «تأجّج»، فذكر لفظ النار لأنّها مؤنّث غير حقيقيّ. وربّما أراد «تأجّجَ» إخبارًا عن الحطب.

وقد اختلف النحويّون في الفعل الذي تدخل عليه نون التوكيد الخفيفة أو الثقيلة إذا كان مضارعًا: هل هو مبنيّ معها أو معرب؟ والزمخشري يقول: «ولا يؤكّد بالنون إلّا الفعل المستقبل الذي فيه معنى الطلب، وذلك ما كان قَسَمًا أو أمرًا أو نهيًا أو استفهامًا أو عرضًا أو تمنّيًا كقولك: بالله لأفْعَلَنّ، وأقسمتُ عليك ألّا تفعلَنّ، واضربَنّ ولا تخرجَنْ، وهل تذهبَنّ وألّا تنزلنْ، وليتك تخرجَنْ»[٢١].

ثمّ يؤكّد الزمخشري: «إنّ هذه النون لا يُؤكّد بها الماضي ولا الحال ولا ما ليس فيه معنى الطلب، وطرحها سائغ في كلّ موضع إلّا في القَسَم، فإنّه فيه ضعيف كقولك: «واللهِ ليقوم زيد» بدل ليقومَنْ، وإذا لقي النون الخفيفة ساكن بعدها حذفت فتقول: لا تضربَ ابنك»[٢٢].

قال الشاعر ابن قريع السعديّ:

لا تُهينَ الفقيرَ علّك أن   تركعَ يومًا والدهرُ قد رفعه

---

(٢٠) يوسف/٣٢.

(٢١) الزمخشري: **المفصّل**، ص ٣٣٠.

(٢٢) الزمخشري: **المرجع نفسه**، ص ٣٣٢.

أي «لا تهينَنْ»، وقد حذفت نون التوكيد الخفيفة لالتقائها ساكنة بساكن آخر بعدها، ذلك للتخلّص من التقاء الساكنين، وقد أبقى الشاعر الفتحة على لام الكلمة دليلًا على تلك النون المحذوفة. وممّا يدلّ على أنّ المقصود التوكيد وجود الياء في «تُهينَ» التي من الواجب حذفها للجازم، ولكنّها بقيت عند التوكيد.

وقلّ دخول النون في الفعل المضارع الواقع بعد «ما» الزائدة التي لا تصحب «إن» نحو: «بعينٍ ما أَرَيَنَّكَ ههُنا» والواقع بعد «لم»[٢٣].

وأشار ابن مالك إلى أنّ الفعل المؤكّد بالنون يُبنى على الفتح إنْ لم تلِهِ ألف الضمير أو ياؤه أو واوه نحو: اضربَنَّ زيدًا. والفعل المؤكّد بالنون إن اتّصل به ألف الاثنين أو واو الجماعة أو ياء المخاطبة حُرِّك ما قبل الألف بالفتح، وما قبل الواو بالضمّ، وما قبل الياء بالكسر:

واشكلهُ قبل مضمر ليْنٍ بما … جانس من تحرُّكٍ قد عُلما
والمضمر احذفَنَّهُ إلاّ الألف … وإنْ يكنْ في آخر الفعل ألِفْ
نحو اخشَيَنْ يا هندُ بالكسر ويا … قومُ اخشَوُنْ واضمُمْ وقِسْ مُسَوِّيا[٢٤]

يقول ابن عقيل: «ويحذف الضمير إن كان واوًا أو ياءً ويبقى إن كان ألفًا. فتقول: «يا زيدان هل تضربانّ، ويا زيدون هل تضرِبُنَّ، ويا هند هل تضرِبِنَّ، والأصل: هل تضربانِنّ، وهل تضربونَنَّ، وهل تضربينَنَّ. فحذفت النون لتوالي الأمثال، ثمّ حذفت الواو والياء لالتقاء الساكنين... ولم تُحذف الألف في المثنّى لخفّتها، وبقيت الضمّة دالّة على الواو، والكسرة دالّة على الياء»[٢٥].

أمّا حذف نون التوكيد الخفيفة فقد ذكرها ابن مالك في ألفيّته قائلًا:

واحذفْ خفيفةً لساكنٍ رَدِفْ … وبعدَ غير فتحةٍ إذا تقفْ[٢٦]

---

(٢٣) إبن عقيل: شرح الألفيّة، ج ٢، ص ٣٠٩.
(٢٤) إبن مالك: الألفيّة، ص ٥٤-٥٥.
(٢٥) إبن عقيل: المرجع السابق، ج ٢، ص ٣١٤. والغلاييني: جامع الدروس العربيّة، بيروت، الطبعة الثانية، ج ١، ص ٩٣.
(٢٦) إبن مالك: المرجع السابق، ص ٥٥.

إذا وليَ الفعل المؤكّد بالنون الخفيفة حرفٌ ساكنٌ، وجب حذف النون لالتقاء الساكنين. فتقول: «اضربَ الرجلَ» بفتح الباء والأصل «اضربَنْ» فحذفت نون التوكيد لملاقاة الساكن وهو لام التعريف، والنون الخفيفة تبدّل ألفًا عند الوقف كقوله تعالى: «لنسفعَنْ بالناصية» فتقول لنسفعًا.

قال الأعشى:

وإيّاكَ والميتاتِ لا تقربنْها ولا تعبد الشيطان، واللهَ فاعبدا

الأصل: اعبدَن، وألف الفعل منقلبة عن نون التوكيد الخفيفة.

٣ - الموضع الثالث

للنون الزائدة على صيغة الكلمة، أن تكون علامة الرفع في كلّ فعل لحقه ضمير التثنية أو علامتها وهو الألف، وضمير الجماعة المذكّرين في الأصل أو علامتهم وهو الواو، وضمير الواحدة المؤنّثة من المخاطبة وهو الياء، وكان ذلك الفعل مضارعًا، وهو ما نسمّيه من الأفعال الخمسة. نحو: الزيدان يضربان والزيدون يضربون، وأنتِ يا هند تضربين زيدًا.

والذي يدلّ على أنّ النون علامة إعراب حذفها في الجزم والنصب إذا قيل: لم يفعلا ولن يفعلا، ولم يفعلوا ولن تفعلوا، ولم تفعلي ولن تفعلي.

يقول ابن مالك:

واجعلْ لنحوِ «يفعلان» النونا رفعًا، وتدعينَ وتسألونا
وحذفها للجزم والنصب سِمَةْ كلم تكوني لترومي مظلمه[٢٧]

هذه الأفعال المضارعة ترفع بثبوت النون، وتنصب وتجزم بحذفها. فنابت النون عن الحركة التي هي الضمّة. نحو: «الزيدان لن يقوما ولم يخرجا». فعلامة النصب والجزم سقوط النون في يقوما ويخرجا. ومنه

(٢٧) إبن مالك: الألفيّة، ص ١٢.

قوله تعالى: ﴿فإنْ لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتّقوا الله﴾[٢٨].

والأفعال الخمسة وهي: يفعلانِ تفعلانِ، يفعلونَ تفعلونَ، وتفعلينَ. وقد حرّكَتْ النون لالتقائها حرفًا ساكنًا ما قبلها. وحركتها الكسر بعد الألف، والفتح بعْد الواو والياء طلبًا للتخفيف مع ثقل الواو والياء لضرب من المعادلة، نحو: هم يفعلونَ وأنتِ تفعلينَ.

٤ - الموضع الرابع

أن تكون النون الزائدة لاحقةً في آخر المثنّى وجمع المذكّر السالم نحو: الزيدان والزيدَيْن، والزيدون والزيْدينَ. وذلك لتدلّ على كمال الاسم، وأنّه منفصل عمّا بعده. يقول ابن مالك:

وارفعْ بواوٍ وبيا أجرزْ وانصبْ سالمَ جمعِ «عامرٍ» و«مذنبٍ»[٢٩]

يحدّد ابن مالك من خلال هذا البيت وجود النون، جمع المذكّر السالم، وإعرابه بالواو رفعًا، وبالياء نصبًا وجرًّا. وأشار بقوله: «عامر ومذنب» إلى ما يجمع مثل هذا الجمع وهو قسمان: جامد وصفة. ويكون ذلك في الاسم الذي لا يتطرق أي الجامد، وأن يكون اسمًا علمًا لمذكّر عاقل خاليًا من تاء التأنيث، ومن التركيب، مثل الاسم «عامر»، فإن لم يكن علمًا لم يُجمع بالواو والنون، فلا يقال رجل: رجلون. أما إذا صُغّر فقد جاز ذلك، نحو: رُجيل: رُجيلون، لأنّه وصف، ولأنّ رجلًا اسم جامد وليس بعلَم. وإنّما سوّغ التصغير لأنّ الاسم المصغَّر في قوّة الوصف، فـ«رُجَيْل» في قوّة رجل صغير أو حقير.

وإن كان الاسم علمًا لغير مذكّر لم يجمع بهما أي بالواو والنون فلا يقال في «زينب» زينبون.

أمّا الصيغة «مذنب» فيشترط فيها أن تكون صفة لمذكّر عاقل خالية

---

(٢٨) البقرة/٢٤.

(٢٩) ابن مالك: الألفيّة، ص ١١.

من تاء التأنيث، ليست من باب أفعل فَعْلاء، ولا من باب فَعْلان فَعْلى، ولا ممّا يستوي فيه المذكّر والمؤنّث، مثل «مذنب» كما ورد في أرجوزة ابن مالك فيقال فيه مذنب، مذنبون، مذنبين.

والنون الزائدة تكون متّصلة أيضًا بما أُلحقَ بجمع المذكّر السالم وهي: عشرون، أهلون، أولو، عالمون، عليون، أرضون والسنون...

وقد جمع ابن مالك ذلك بقوله:

وشِبْهِ ذين وبهِ عشرونا ... وبابُهُ ألحقَ والأهلونا
أولو، وعالمون، وعليونا ... وأرضون شذَّ والسنونا[٣٠]

وقد أشار ابن مالك: «وشبه ذين» إلى شبه «عامر» وهو كلّ عَلَم مستجمع للشروط السابقة كمحمّد وإبراهيم، فتقول محمّدون وإبراهيمون، وإلى شبه «مذنب» وهو كلّ صفة اجتمعت فيها الشروط السابقة أيضًا.

«وبه عشرونا» إلى ما أُلحق بجمع المذكّر السالم في إعرابه: بالواو والنون رفعًا، وبالياء والنون جرًّا ونصبًا، فعشرون وبابه وهو ثلاثون إلى تسعين ملحق بجمع المذكّر السالم، لأنّه لا واحد له من لفظه، وإذا وُجد ليس فيه الشروط المذكورة ولكونه لما لا يعقل.

أمّا حركة النون في آخر جمع المذكّر السالم والملحق به فحقّها الفتح، وقد تُكسر شذوذًا كما ذكر ابن مالك.

ونونَ مجموعٍ وما به التَحَقْ ... فافتحْ، وقلَّ مَنْ بكَسْرِهِ نَطَقْ[٣١]

تقول جاء الأفضلونَ، ورأيت الأفضلينَ، والتقيت بالأفضلينَ. وقد شذَّ قول جرير بن عطية بن الخطفي:

عرفنا جعفرًا وبني أبيه ... وأنكرنا زعانف آخرينِ

بكسر نون آخرين.

أمّا نون المثنّى والملحق به، فحقّها الكسر، جاء الزيدانِ، ورأيت

---

(٣٠) إبن مالك: الألفيّة، ص ١١.

(٣١) إبن مالك: المرجع نفسه، ص ١١.

الزيدَيْنِ، والتقيت بالزيدَيْنِ. أمّا فتحها فهي لغة وليست بضرورة. ومنه قول حميد بن ثور الهلالي:

على أحوذِيِّينَ استقلَّت عشيةً ... فما هي إلاّ لمحةٌ وتغيبُ

فقد فتح نون المثنّى أحوذيِّينَ.

أمّا إذا أريد إضافة اسم إلى آخر، حذف ما في المضاف: من نون تلي الإعراب، وهي نون التثنية، أو نون الجمع، وما أُلحق بهما، أو التنوين. يقول ابن مالك:

نونًا تلي الإعرابَ أو تنوينا ... ممّا تُضيفُ احذِفْ كطور سينا[٣٢]

تقول: «هٰذان غلاما زيد» و«هؤلاء معلّموه وبنوه».

«وهذه النون التي تزاد بعد الألف والياء في المثنّى، وبعد الواو والياء في الجمع كانت مثارًا للاختلاف بين النحويّين. لماذا زيدت؟ وما وظيفتها؟ وهناك مذاهب لذلك: أحدها وهو رأي ابن مالك أنّها لرفع توهم الإضافة في نحو: رأيت بنينَ كرماء، وناصرين باغين. والإفراد في الإشارة والمقصور والمنقوص. هٰذان المهتديان ومررت بالمهتدين. فلولا النون لالتبس حال الإضافة بعديها والمفرد بالمثنّى.

أمّا المذهب الثاني: فالنون عوض من حركة المفرد، ونسبه أبو حيّان للزجّاج، وردّه ابن مالك بأنّ الحروف نائبة عنها، فلا حاجة إلى التعويض بالنون. وقال أبو حيّان إنّ الحروف إعراب.

المذهب الثالث: إنّ النون عوض من تنوين المفرد، وعليه ابن كيسان، ووجهه بأنّ الحركة عوض منها الحرف، ولم يعوّض من التنوين شيء، فكانت النون عوضًا منه، ولذلك حذفت في الإضافة كما يحذف التنوين لأنّها زيادة، والمضاف إليه زيادة في المضاف، فكرهوا زيادتين في آخر الاسم»[٣٣].

ويجوز حذف هذه النون لتقدير الإضافة، كما يجوز حذفها للإضافة كقول الفرزدق:

---

(٣٢) ابن مالك: الألفيّة، ص ٣٦.

(٣٣) السيوطي: همع الهوامع، ج ١، ص ٤٨.

يا مَن رأى عارضًا أرقتُ له بين ذراعَيْ وجبهة الأسدِ

أي بين ذراعَي الأسد وجبهته.

كما يجوز حذف النون لطول الكلام - تخفيفًا - من اسم الفاعل، والصفة المشبّهة به نحو: الضاربو زيدًا، والحسنو الوجوه[٣٤].

يقول المبرّد: «فإن ثنّيت الواحد، ثمّ أردت إضافته حذفت النون من الاثنين، فقلت: هٰذان غلاما زيد، وصاحبا عمرو، وحذفت النون. وكذلك الجمع نحو: هٰؤلاء مسلمو زيد وصالحو قومهم. فإن كان الاسم الذي تضيفه مشتقًّا من الفعل عاملًا فيما بعده تحذف منه النون وذلك في قولك: هٰذان ضاربا زيد، وهؤلاء ضاربو زيد. هذا إذا حذفت «أل» التعريف. وإذا أبقيت «أل» التعريف في الاسم الذي تضيفه ينصب ما بعده لأنّ فيه معنى الفعل مثل: هذان الضاربان زيدًا، وهٰؤلاء الضاربون زيدًا»[٣٥].

أمّا الشاذّ في حذف النون من دون مبرّر هو قراءة أبي السمّال الأعرابيّ: ﴿إنّكم لذائقو العذابَ الأليمَ﴾[٣٦] بنصب العذاب والأليم. وقد قدّر حذف النون للتخفيف لا للإضافة[٣٧].

٥ - الموضع الخامس

أن تكون النون تنوينًا، وهو «نون» ساكنة زائدة بعد تمام الكلمة، تُثبت لفظًا لا خطًّا. والتنوين تمكين يدخل على الاسم المعرب المنصرف دلالة على أصالته إذا لم يُبنَ ولم يمنع من الصرف لسلامته من شبه

---

(٣٤) الأشموني: شرح الألفيّة، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٥٥ م، ص ٣٠٩.

(٣٥) المبرّد: المقتضب، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٢ هـ، ج ٤، ص ١٤٤.

(٣٦) الصافات/٣٨.

(٣٧) الأنباري: البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طٰه عبد الحميد، مطبعة مصر، ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م، ج ٢، ص ٣٠٤.

الحرف، ومن شبه الفعل. من أجل هذا سمّي صرفًا. فالصرف هو تنوين التمكين الذي إذا جرّ به الاسم لمشابهة الفعل قيل مُنِع من الصرف... والتنوين يحذف في الإضافة.

وقد عرّفه ابن هشام بقوله: «التنوين وهو نون زائدة ساكنة تلحق الآخر لغير توكيد، فخرج نون حسن لأنّها أصل، ونون ضيفن للطفيليّ لأنّها متحرّكة، ونون منكسر وانكسرَ لأنّها غير آخر، ونون «لنسفعًا» لأنّها للتوكيد أصلها لنسفعن»[٣٨].

وهذه النون تُلحق في الشعر وقفًا، والمعني بـ«وقفًا» الترنّم، فإنّه يكون في القافية إذا وُقِف عليها. وهي حرف غنّة لسكونها.

ومن أقسام التنوين أنّه لا يكون إلّا في الاسم الخالي من «أل»، فلا تقول: «الرجلٌ الصالحٌ». في حين أنّ النون الزائدة في المثنّى والجمع تُثبت مع الألف واللام. فتقول: «المعلّمون المؤمنون».

«ومن ثمّ قال ابن مالك في شرح الكافية، وابن هشام في توضيحه: «هما نونان لا تُنوينان». قالا: ولعلّ الشاعر زاد في آخر كلّ بيت فضعف صوته بالهمزة، فتوهّم السامع أنّه نون. وكسر الرويّ. وقال أبو الحجّاج يوسف: هما نونان أبدلا من المدّة وليسا بتنوين. وزاد الخبّاز في شرح الجزوليّة: تنوين ضرورة في المنادى وما لا ينصرف... قال ابن هشام وهذا اعتراف منه بأنّه تنوين الصرف»[٣٩].

وقد قسّم ابن هشام التنوين إلى خمسة أقسام:[٤٠]

الأوّل: تنوين التمكين وهو اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلامًا ببقائه على أصله، وأنّه لم يشبه الحرف فيبني، ولا الفعل فيمنع الصرف

---

(٣٨) إبن هشام: **المغني**، حقّقه مازن المبارك ومحمّد عليّ حمدالله، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢، ص ٤٤٤-٤٤٥.

(٣٩) السيوطي: **همع الهوامع**، ج٢، ص ٨٠.

(٤٠) إبن هشام: **المرجع السابق**، ص ٤٤٥.

ويسمّى تنوين الأمكنيّة أيضًا، وتنوين الصرف وذلك: كزيدٍ ورجلٍ ورجالٍ.

وفي هذا المجال أظهر ابن هشام الفرق بين المنصرف وغير المنصرف، نحو: زيدٌ. والفرق بينه وبين عمر وأحمد وشبههما من الأسماء التي لا تنصرف. وتحقيق ذلك أنّها تدلّ على كمال الكلمة وانفصالها ممّا بعدها، إذ لا يصحّ إضافتها أبدًا، لأنّ الإضافة دليل الاتّصال.

الثاني: أن تكون في الاسم المبنيّ دلالة على التنكير، وهو اللاحق لبعض الأسماء المبنيّة فرقًا بين معرفتها ونكرتها، وقد عرّفه ابن هشام: تنوين التنكير، ويكون في اسم العلم المختوم بويه بقياس نحو: سيبويهٍ، وعمرويهٍ ونفطويهٍ. ويقع أيضًا في باب اسم الفعل بالسماع مثل إيهٍ، وإيهًا، ومهٍ، وصهٍ... ونحو ذلك[٤١].

فهذه الألفاظ إذا كانت بغير تنوين فهي معارف، إمّا اسم لأشخاص، وإمّا لمعان معلومة. فإذا أنكرت واحدًا منها ولم تردّه لمعلوم نوّنت دلالة على ذلك. فإذا قلت: رأيت سيبويه بغير تنوين فهو لمعروف. وإذا قلت سيبويهٍ بالتنوين فهو لغير معلوم، وكذلك عمرويه ونفطويه.

قال ذو الرمّة:

وقفنا فقلنا: إيهِ عن أمّ سالم وما بال تسليم الديار البلاقع[٤٢]

وقد قال «إيهِ» بغير تنوين، لأنّه أراد حديثًا معلومًا. وإذا نُوّن ذلك أُريد به حديث غير معلوم.

الثالث: أن يكون التنوين في الجمع المؤنّث السالم، ويعبّر عنه بتنوين المقابلة، مقابلًا للنون في جمع المذكّر السالم نحو: مسلماتٍ

---

(٤١) إبن هشام: المغني، ص ٤٤٥.

(٤٢) البغداديّ: خزانة الأدب، مصر، بولاق، ١٢٩٩ هـ، ج ٣، ص ١٩.
وابن يعيش: شرح المفصّل، مطبعة إدراة الطباعة المنيريّة، القاهرة، ج ٤، ص ٣١.

مقابل النون في مسلمين. وقيل هو عوض من الفتحة نصبًا، ولو كان كذلك لم يوجد في الرفع والجرّ، ثمّ الفتحة قد عوّض منها الكسرة. فما هو هذا العوض الثاني؟ قيل: «هو تنوين التمكين ويردّه ثبوته مع التسمية به كعرفات، كما تبقى نون مسلمين مسمّى به، وتنوين التمكين لا يجامع العلّتين، ولهذا لو سمّي بمسلمة أو عرفة زال تنوينهما. وزعم الزمخشري أنّ عرفات مصروف لأنّ تاءه ليست للتأنيث، وإنّما هي والألف للجمع»[٤٣].

وهذه المقابلة لا تتبيّن أبدًا إلاّ إذا كان الجمع المؤنّث معرفة بالعلميّة، فكان ينبغي أن يُمنع من الصرف للتأنيث والتصريف نحو: «أذرعات» لموضوع معلوم في قول امرئ القيس:

تنوّرتُها من أذرعاتٍ وأهلها ... بيثربَ أدنى دارها نظر عالي[٤٤]

«وعرفاتٍ» في قوله تعالى: ﴿فإذا أفضتُم من عرفاتٍ﴾[٤٥].

فعندما نُوِّن هذان الاسمان مع وجود ما يمنع الصرف فيهما علمنا أنّ تنوينهما ليس بتنوين تمكّن، بل هو تنوين مقابلة للنون. وتبعت الكسرة التنوين في الإثبات، لأنّ صورته صورة تنوين التمكين. لذلك حُذفت مع التنوين فيهما.

الرابع: أن يكون التنوين للعوض وهو نوعان:

أ - النوع الأوّل: أن يكون عوضًا من جملة، وذلك إذا لحق «إذ» التي هي ظرف زمان ماضٍ، وذلك إذا حُذفت الجملة بعدها اختصارًا للدلالة على ما قبلها عليها لأنّها تضاف أبدًا إلى الجملة الاسميّة والفعليّة نحو قوله تعالى: ﴿إذ الأغلالُ في أعناقهم﴾[٤٦] و﴿إذ أنتم بالعُدوة

---

(٤٣) إبن هشام: المغني، ص ٤٤٥.
(٤٤) إمرؤ القيس: الديوان، ص ٣١ - تنوّرتُها: تمثّلت نارها وتوهّمتها.
(٤٥) البقرة/١٩٨.
(٤٦) غافر/٧١.

الدنيا﴾[٤٧] وقوله تعالى: ﴿وإذْ قالت الملائكة﴾[٤٨]. والأكثر فيها الإضافة إلى الجملة التي أوّلها الماضي لأنه الملائم لمعناها.

وبوجود «إذ» تُحذف تلك الجملة المضافة إليها اختصارًا ويعوّض من الجملة المذكورة التنوين نائبًا منابها وهو أخفّ منها. كقوله تعالى: ﴿يومئذٍ تُحدِّث أخبارها﴾[٤٩]، ﴿وأنتم حينئذٍ تنظرون﴾[٥٠].

المعنى: إذ زلزلت وأخرجت، وإذ بلغت الحلقوم. والأصل إذا بلغت، وإنّما كسرت ذال «إذ» مع التنوين لالتقاء الساكنين لأنَّ اجتماعهما ثقيل. وهذه كسرة إعراب لأنّها معربة بالخفض، فهي منوّنة ومضاف إليها ما قبلها من حين: حينئذٍ، ويوم: يومئذٍ.

ب - النوع الثاني: تنوين العوض.

أن يكون التنوين عوضًا من الحرف بحركته، وذلك في كلّ جمع مؤنّث لا نظير له في المفرد، منقوصًا في حال الرفع والخفض مثل: جاءني جوارٍ، ومررتُ بجوارٍ، وجاءني قاضٍ، ومررتُ بقاضٍ، وشبه ذلك. لأنّ الجمع المؤنّث المعتلّ يكون ثقيلًا بالضمّة والكسرة، فحذفت منه الياء بحركتها، وعوّض منها التنوين. وفي حالة النصب ترد الياء مفتوحة لخفّتها، ولا تحتاج إلى تنوين، إذ لا حذف فيعوّض من المحذوف. فتقول: رأيت جواريَ وغواشيَ وقاضيَ. يقول ابن جنّي: «وزعم أبو إسحاق الزجّاج أنّ التنوين في هذا النوع عوضٌ من حركة الياء لا غير، لأنّها ثقلت في الياء، وعوّض منها التنوين، فالتقى التنوين ساكنًا مع الياء فحذفت الياء لثقل اجتماعهما»[٥١]

---

(٤٧) الأنفال/ ٤٣.

(٤٨) آل عمران/ ٤٢.

(٤٩) الزلزلة/ ٤.

(٥٠) الواقعة/ ٨٤.

(٥١) إبن جنّي: المُنصِف، تحقيق إبراهيم مصطفى، ١٣٧٣ هـ، ١٩٥٤ م، ج ٢، ص ٧٠.

ويضيف ابن هشام إلى تنوين العوض، تنوين كلّ وبعض إذا قطعتا عن الإضافة[٥٢] مثل قوله تعالى: ﴿وكلًّا ضربنا له الأمثال﴾[٥٣] أي وكلّ منهم.

الخامس: من أنواع التنوين أن يكون للترنّم، وذلك في قوافي الشعر. وهي أواخره، لأنّه موضع وقف محتمل لتطويل الصوت بعدما يمضي البيت بوزنه كاملًا. ولذلك جعلت حروف الإطلاق: الواو والياء والألف لتقبل طول المدّ، والزيادة بحرف يشبهها وهو النون. وهذا التنوين يلحق الأسماء والأفعال والحروف على اختلافها من ظاهر أو مضمر أو معرب أو مبنيّ أو غير ذلك. فليس حكمه حكم واحدٍ من التنوينات المتقدّمة، وذلك نحو قول امرئ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزلِنْ بسقط اللوى بين الدخول فحَوْمَلِ

وقول جرير:

أقلي اللوم عاذل والعتابَنْ وقولي إذا أصبتُ لقد أصابا

وقول علقمة:

طحا بك قلبٌ في الحسان طروبٌ (بن) بُعيد الشباب عصرَ حانَ مشيبُ[٥٤]

يقول السيوطي: «أمّا لغة الحجاز فهي تختلف عن لغة تميم لأنّهم يثبتون المدّة، وأنكره الزجّاج والسيرافي لأنّه يكسر الوزن. وقال ابن يعيش: هو ضرب من الترنّم زاعمًا أنّ الترنّم يحصل بالنون نفسها لأنّها حرف أغنّ»[٥٥].

وهناك تنوين الضرورة لأنّه لا مدخل له في اللفظة. وهو إمّا مبنيّ وإمّا لا ينصرف، وكلاهما لا مدخل للتنوين فيه. مثل قول الشاعر الأحوص:

---

(٥٢) إبن هشام: المغني، ص ٤٤٦.
(٥٣) الفرقان/ ٢٥.
(٥٤) السيوطي: المزهر في علوم اللغة، تحقيق محمّد جاد المولى، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ، ج ٢، ص ٤٨٦.
(٥٥) السيوطي: همع الهوامع، ج ٢، ص ٨٠.

سلام الله يا مطرٌ عليها   وليس عليكَ يا مطرُ السلامُ

فإنّ الاسم «مطر» مبنيّ على الضمّ لأنّه منادى مفرد وعَلَم، وتنوينه ضرورة، ولا يكون هذا إلاّ في الأسماء. وتنوين ما لا ينصرف نحو قول النابغة:

فلتأتِيَنْك قصائدٌ وليدفَعَنْ   جيشًا إليك قوادم الأكوار[٥٦]

فقد صرّف الشاعر كلمة «قصائد» وهي لا تنصرف للجمع وعدم النظير، وألحق بها التنوين للضرورة.

والتنوين في غير الترنّم والضرورة يجب حذفه مع الألف واللام نحو: الرجل والغلام. لأنّ الألف واللام دليل التعريف، والتنوين دليل التنكير فيتناقضان، لذلك لا يُجمع بينهما، بخلاف العَلَم الذي يُنوّن كزيدٍ وعمروٍ.

والصحيح أيضًا أ عدم اجتماع «أل» والتنوين، لأنّ التنوين معاقب الإضافة إذ لا يجتمع معها، وهو دليل انفصال متناقضًا. ولمّا لم تجتمع الإضافة مع التنوين لأنّه مناقضها، ولم تجتمع الألف واللام معه لأنّه معاقبها؛ كما أنّ الألف واللام زائدتان في أوّل الاسم، والتنوين زائد في آخره، فثقلت الزيادة.

ويُحذف التنوين أيضًا لالتقاء الساكنين خاصّة كقراءة مَنْ قرأ: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد﴾[٥٧] بغير تنوين في «أحد» ومثله قول أبي الأسود الدؤلي:

فألفيتُه غير مستعتب   ولا ذاكرَ الله إلّا قليلًا[٥٨]

بغير تنوين في «ذاكر»، وهذا الحذف لا يكون إلّا في الضرورة الشعريّة أو نادر الكلام، وإثبات التنوين أفضل وأحسن[٥٩]

---

(٥٦) القوادم: ج قادمة وهي مقدَّم الرجل. الأكوار: ج كور وهو رحل الناقة.
(٥٧) **الإخلاص/ ١-٢.**
(٥٨) المستعتب: طالب العتبى وهو الرضا.
(٥٩) الأنباري: **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ج ٢، ص ٦٥٩.

وإذا انضمَّ إلى التقاء الساكنين كثرة الاستعمال لزم حذف التنوين، وذلك في موصوف «ابن» إذا وقع ابن صفة لما قبله أو بين اسمين علَمَين، أو لقبين أو كنيتين. نحو: جاءني أبو عبدالله محمّد بنُ عبدالله. وجاءني زيدٌ بنُ زيدٍ.

٦ - الموضع السادس

للنون أن تكون للوقاية، وسمّيت بذلك لأنّها تقي الفعل كسر ما قبلها لأجل ياء المتكلّم. وقد سمّاها ابن هشام «نون العماد»، وتلحق قبل ياء المتكلّم المنتصبة.

يقول ابن مالك في أَلْفِيَّتِهِ:

وقبل يا النفس مع الفعل التُزِمْ ... نونُ وقايةٍ وليسي قد نُظِمْ
وليتني فشا وليتي ندرا ... ومع لعلّ اعكِسْ وكن مخيَّرا[٦٠]

فإذا اتّصل بالفعل ياء (النفس) المتكلّم لحقته لزومًا نون تسمّى نون الوقاية، وهي تقي الفعل من الكسر. وقد جاء حذفها مع «ليس» شذوذًا، كما قال الشاعر رؤبة بن العجّاج:

عددتُ قومي كعديد الطيس ... إذ ذهب القوم الكرام ليسي[٦١]

ففي هذا البيت يكمن الشاهد في «ليسي» إذ أتى خبر ليس ضميرًا متّصلًا، ولا يجوز في ذلك إلّا أن يكون منفصلًا. فكان يجب على الشاعر أن يقول: ذهب القوم الكرام ليس إيّاي. واسم ليس ضمير مستتر وجوبًا تقديره هو يعود على الجزء المفهوم من القوم. كما أنّه حذف نون الوقاية من ليس مع اتّصالها بياء المتكلّم، وذلك شاذّ عند الجمهور الذين ذهبوا إلى أنّ «ليس» فعل[٦٢].

يقول ابن هشام: وتلحق نون الوقاية قبل ياء المتكلّم المنتصبة بواحد

---

(٦٠) إبن مالك: **الألفيّة**، ص ١٣.
(٦١) الطيس: الرمل الكثير.
(٦٢) إبن هشام: **المغني**، ص ٤٥٠. وابن عقيل: **شرح الألفيّة**، ج ١، ص ١١٠.

من ثلاثة:

أحدها: الفعل متصرّفًا كان نحو «أكرمني» أو جامدًا نحو «عساني» و«قاموا ما خلاني وما عداني وحاشاني»، إنْ قدّرت فعلًا.

أمّا «تأمرونني» فيجوز فيه الفكّ والإدغام، والنطق بنون واحدة، وقد قُرئ بهن في السبع. فقيل: النون الباقية نون الرفع، وقيل: نون الوقاية، وهو الصحيح، وذلك مثل الآية: ﴿قل أفغير الله تأمرونّي أعبد أيّها الجاهلون﴾[٦٣].

الثاني: إسم الفعل نحو «دراكني» و«تراكني» و«عليكني» بمعنى: أدركني واتركني والزمني.

الثالث: الحرف نحو: «إنّني» وهي جائزة الحذف مع إنّ وأنّ ولكنّ وكأنّ، وغالبة الحذف مع لعلّ، وقليلة مع ليت[٦٤].

ذلك لأنّها أشبهت الأفعال في العمل بالتضمّن، وعدد الحروف والفتح لأواخرها. فتقول: إنّني وكأنّني وليتني ولكنّني.

أمّا إذا جاءت بنون واحدة فهي نون الوقاية، وتُحذف النون الأصليّة لثقل اجتماع النونين. والحكم في ذلك أنّ الأصليّة هي المحذوفة دون نون الوقاية، لأنّ نون الوقاية جُعلت لمعنى. ويُوضح ذلك الأنباري: «فلمّا وجب حذف إحداهما، كان حذف الأضعف أولى من حذف الأقوى. ويقول البصريّون، إنّ حذف الأصليّة أولى لأنّ الزائدة دخلت لمعنى، والأصليّة ما دخلت لمعنى»[٦٥].

ونون الوقاية هنا جاءت لمعنى وقاية الحرف قبل الياء من الكسر. لذلك فبقاؤها أولى، لأنّ في حذفها إسقاط ذلك المعنى الذي جاءت من أجله.

---

(٦٣) الزمر/٦٤.
(٦٤) إبن هشام: المغني، ص ٤٥٠.
(٦٥) الأنباري: **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ج ٢، ص ٦٤٨.

وأمّا «ليت» فنون الوقاية لازمة لها، ولا تُحذف منها إلّا نادرًا كقول الشاعر زيد الخير الطائيّ:

كمنية جابر إذ قال: ليتي   أصادفه وأتلفُ جلَّ مالي

«ليتي» حيث حذف نون الوقاية من ليت الناصبة لياء المتكلّم وهذا الحذف نادر.

والكثير في لسان العرب ثبوتها...

أمّا «لعلّ» فالأكثر فيها الحذف وتجريدها من نون الوقاية كقوله تعالى: ﴿لعلّي أبلغ الأسباب﴾(٦٦) و﴿لعلّي أطّلع﴾(٦٧) ويقلّ إثباتها كما قال الشاعر:(٦٨)

فقلت: أعيراني القدوم؛ لعلّني   أخطّ بها قبرًا لأبيضَ ماجدِ

والشاهد قول الشاعر لعلّني حيث جاء بنون الوقاية مع لعلّ وهو قليل. وقد ذكر ابن عقيل إنّ «من وعن» تلزمهما نون الوقاية فنقول: منّي وعنّي بالتشديد، ومنهم مَن يحذف النون، فتقول: مني وعني بالتخفيف وهو شاذّ. وقال الشاعر أيضًا:(٦٩)

أيّها السائل عنهم وعَني   لستُ من قيس ولا قيس مِني

وقد حذف نون الوقاية من عني ومني شذوذًا وللضرورة الشعريّة(٧٠).

وممّا يجوز أن تُحذف منه وتثبت الفعل المعرب بالنون، أي الأفعال الخمسة نحو: تضربان وتضربون وتضربين. إذا أوصلته بياء المتكلّم تثبت نون الوقاية مراعاة لأصل الفعل في الوقاية من الكسر. وإذا حُذفت فلثقل اجتماع النونين أو النونات، والأكثر الإثبات. ويجوز إدغام نون الإعراب فيها. وقرئ قوله تعالى: ﴿أتحاجونّي في الله﴾(٧١) بالثلاثة الأوجه:

---

(٦٦) غافر/٣٦.

(٦٧) القصص/٣٨.

(٦٨) هذا البيت من الشواهد التي لا يُعرف قائلها.

(٦٩) وهذا البيت من الشواهد التي لم يُعرف قائلها.

(٧٠) إبن عقيل: شرح الألفيّة، ج ١، ص ١١٤.

(٧١) الإنعام/ ٨٠.

أتحاجوني، أتحاجونني، أتحاجونِّي.

أمّا لدن وقد، وقط فالفصيح في لدن إثبات نون الوقاية فتصبح «لدنِّي» كقوله تعالى: ﴿قد بلغت من لدنِّي عِذرًا﴾(٧٢).

والكثير في «قد وقطْ» ثبوت النون نحو: قَدْني، وقطني، ويقلّ الحذف نحو: قدي وقطي أي حسبي(٧٣).

وما عدا ما ذكر من الأفعال والأسماء والحروف، فلا تلحقه نون الوقاية من الأسماء والحروف. فإن جاء من لحاقها شيء لواحد منها فللضرورة، كقول الشاعر يزيد بن محمّد الحارثي:

وما أدري وظنّي كلّ ظنٍّ أمسلمُني إلى قومي شراحي

وكأنَّ هذا الشاعر شبّه اسم الفاعل «مسلِم» بالفعل المضارع لعمله عملَه، وأنّه في قوله «أمسلمني» كأنّه يقول: أيسلمني، ولكن ذلك للضرورة فقط. والأصل في الاسم المعرب إذا أضيف إلى ياء المتكلّم ألّا تتّصل به نون الوقاية، نحو ضاربي، ومكرمي كما سبق في «أمسلمني» وهو للضرورة فقط.

المصادر والمراجع

- ابن جنّي: **المنصف في شرح التصريف للمازني**، تحقيق إبراهيم مصطفى، طبعة البابي الحلبي بالقاهرة، ١٣٧٩ هـ ١٩٦٠ م.
- ابن عصفور: **الممتع في التصريف**، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة.
- ابن عقيل: **شرح ألفيّة ابن مالك**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة ١٤، عام ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م.

---

(٧٢) الكهف/ ٧٦.

(٧٣) ابن عقيل: شرح الألفيّة، ج ١، ص ١١٥.

- إبن مالك: **الألفيّة**، مطبعة دار الكتب المصريّة بالقاهرة، ١٣٨٤ هـ.
- إبن منظور: **لسان العرب**، تصنيف يوسف الخيّاط، دار لسان العرب، بيروت.
- إبن هشام: **المغني**، حقّقه مازن المبارك ومحمّد علي حمدالله، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢.
- إبن يعيش: **شرح المفصّل**، مطبعة إدارة الطباعة المنيريّة، القاهرة.
- الأشمونيّ: **شرح الألفيّة**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥م.
- إمرؤ القيس: **الديوان**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨ م.
- الأنباريّ: **الإنصاف في مسائل الخلاف**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ١٣٨٠ هـ.
- الأنباريّ: **البيان في غريب إعراب القرآن**، تحقيق طه عبد الحميد، مطبعة مصر، ١٣٨٩هـ ١٩٦٩ م.
- البغداديّ: **خزانة الأدب**، مطبعة بولاق، مصر، ١٢٩٩ هـ.
- الرمّانيّ: **منازل الحروف**، تحقيق جواد مسكوني، بغداد، ١٣٨٨ هـ.
- الزمخشريّ: **المفصّل**، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية.
- سيبويه: **الكتاب**، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الهيئة المصريّة العامّة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧١ م.
- السيوطيّ: **المزهر في علوم اللغة**، تحقيق محمّد جاد المولى، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٥ هـ.
- السيوطيّ: **همع الهوامع**، مطبعة دار السعادة، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧هـ.
- عبد الرحمن السيّد: **مدرسة البصرة النحويّة**، مصر، ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ م.
- الغلايينيّ: **جامع الدروس العربيّة**، بيروت، الطبعة الثانية.
- المبرّد: **المقتضب**، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٢هـ.

لاهوت التحرير في إطاره الأفريقيّ

الأب وِلْيَم سِيْدهُم اليسوعيّ *

إنّ كلمة «تحرير» تتردّد بقوّة بين المفردات المستعلمة في علم اللاهوت الأفريقيّ الحاليّ، إلى جانب كلمتين أُخريين هما «الوحدة» و«الاستمراريّة».

فما معنى «التحرير» هذا؟ ومعلوم أنّه في صلب الوحي اليهوديّ - المسيحيّ، وقد حقّقه المسيح لكلّ البشر بثمن غالٍ هو موته فقيامته، كما أنّه يتوجّب علينا أن نعرف ما معنى هذا التحرير في واقع كلّ إنسان. وقد يرى بعضُ المتسرّعين أنّ اللاهوت الأفريقيّ ليس إلاّ لاهوت التحرير الذي يخصّ السود في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. أمّا نحن فنرى أنّ قراءةَ الواقع الذي يعيش فيه الأفريقيّون هذه قراءةٌ غير حقيقيّة.

ولئن كان اللاهوتيّون الأفريقيّون يتعاطفون بشدّة مع كلّ مَن يواجه مختلف أنواع القهر السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ، إلاّ أنّ لهم وجهة نظر أخرى.

وعلى الرغم من ذلك، فعلينا أن نسجّل أنّ موضوع التحرير في أفريقيا لا يتحدّد بالظروف السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وحسب، بل إنّ اللاهوتيّين الأفريقيّين يتحدّثون أكثر فأكثر عمّا يسمّونه «الفقر الأنتروبولوجيّ»، هذا الفقر الجذريّ الذي يختلف عن الفقر المادّيّ. فالفقر الأنتروبولوجيّ هو الفقر الذي يجرّد الكائن البشريّ لا من ممتلكاته

(*) أستاذ الفلسفة وعلم اللاهوت في معهد السكاكيني - القاهرة.

وحسب، بل من كلّ ما يصنع كيانه وجوهره أيضًا. وبعبارة أخرى، إنّه ما يجرّده من شخصيّته، وتاريخه، وجذوره الإتنولوجيّة؛ من لغته الأصليّة وثقافته؛ من إيمانه وقدرته الخلّاقة؛ من كرامته، وطموحاته، وحقّه في الكلام... إلخ.

ولكي نفهم الإطار الذي يتمّ فيه التحرير في أفريقيا بموضوعيّة تاريخيّة، فمن المفيد أن نتوقّف على النقاط الأربع التالية: العلوم الإنسانيّة، التحليل الماركسيّ، التحرير، والفقر الأنتروبولوجيّ.

١ - العلوم الإنسانيّة

إنّ اللاهوتيّين الأفارقة مقتنعون أكثر منهم في أيّ وقت مضى بأهمّيّة العلوم الإنسانيّة أداةً للتحليل لا يمكن الاستغناء عنها في علم اللاهوت. فتلك العلوم هي التي تتيح التعريف بالثقافة الأفريقيّة وأنتروبولجيّتها وعلم الكون الخاصّ بها. ومن غير الممكن البحث في الوضع الأفريقيّ بوجه جادّ، من دون الإلمام ببعض هذه العلوم وإتقانها، مثل: علم الاجتماع، علم التاريخ، الفنون، الجغرافيا، تاريخ الأديان، علم النفس والتحليل النفسيّ، علم السياسة... إلخ.

إنّ المؤسّسات الخاصّة بالتكوين اللاهوتيّ في أفريقيا لا يمكنها التهرّب من هذا المطلب الأساسيّ، وعليها أن تضع العلوم الإنسانيّة في صُلب البرامج التكوينيّة. ويمكن القول إنّه بدون هذه الأسس التي يجب أن يتأسّس عليها اللاهوتيّ-الأفريقيّ، فإنّه سيجد نفسه عاجزًا عن تحليل المجتمع الأفريقيّ المعقّد ومحيطه الزمانيّ المكانيّ، وبعيدًا عن اهتمامات الإنسان الأفريقيّ الواقعيّة.

لا شكّ في أنّ الدراسة المطلوبة وعرة المسالك. فهي ليست محصورة في استهلاك التكنولوجيا الغربيّة عن طريق هذه العلوم، أو استخدام مخطّطات وتحليلات غربيّة ولصقها بالمجتمعات الأفريقيّة، فعلوم الإنسان مرتبطة بتصوُّر اللاهوتيّ الإنسانَ والعالم. ودراسة التحليل النفسيّ من زاوية مسيحيّة تختلف عن الكيفيّة التي بها درسه فرويد ويُونْغ.

كما أنّ وجوديّة غبريال مارسيل ليست وجوديّة كارل ياسْبرز أو وجوديّة جان پول سارتر. إنّ كيفيّة دراسة اللاهوتيّ الأفريقيّ كلّ ذلك تتطلّب روحًا نقديّة داخليّة وخارجيّة، كما تتطلّب منه روح الإبداع؛ فعلينا أن ندرس علوم الإنسان بعين أفريقيّة.

إنّ الإطار الأفريقيّ مليء بالهموم المعقّدة، فهو منغمس جدًّا في ماضيه، ممزّق على نحو مأساويّ في حاضره، وينظر إلى المستقبل نظرة تؤدّي إلى الدوار. فكلّ مقاربة موضوعيّة تتوخّى دراسة الظروف الأفريقيّة يجب أن تأخذ في الاعتبار الأبعاد الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. ونذكّر أنّ الأجيال الجديدة من الشباب الأفريقيّ مشتّتة الاتّجاه، ولن يملّ المعنيّ بشؤون أفريقيا من تذكير الشباب أن يعاودوا اكتشاف قارّتهم، حيث الغالبيّة العظمى من الشعب أفريقيّة الأمس واليوم، أفريقيّة الريف والمدينة.

٢ – التحليل الماركسيّ

إنّ علم اللاهوت الأفريقيّ جزء لا يتجزّأ من لاهوت العالم الثالث، هذا اللاهوت المسمّى بلاهوت المواقف، والذي ينبع من مكان معيّن وزمان معيّن ويهتمّ بتحليل البيئة التي ينبت فيها. وكثيرًا ما وصفوا هذا اللاهوت بأنّه ماركسيّ، لكنّ هذا الوصف صائب في ما يخصّ اللاهوت الأمريكيّ اللاتينيّ، وغير صائب في ما يعود إلى اللاهوت الأفريقيّ، ذلك بأنّه يمكن تطبيق التحليل الماركسيّ على المجتمع البرجوازيّ الرأسماليّ الغربيّ الذي ينتمي إليه روّاد لاهوت التحرير الأمريكيّ اللاتينيّ. فهؤلاء الروّاد أنفسهم أظهروا ذلك في تحليلهم الإمبرياليّة الأمريكيّة الشماليّة والقهر الرأسماليّ. أمّا في أفريقيا فإنّ اللاهوتيّين مهتمّون خاصّة بقضيّة «الاغتراب الثقافيّ» أو ما يسمّى «التلاشي الثقافيّ» «annihilation culturelle»، ومقولات الاغتراب الماركسيّة تنطبق بوجه كاف على مجتمع الإنسان الأفريقيّ. فالعبوديّة والعنصريّة والسيطرة الاستعماريّة التي تجسّدت في مؤسّسات قائمة، جرّدت الشعب الأفريقيّ من كلّ شيء وجعلته في وضع لا يمكن قياسه بوضع الطبقات الكادحة (البروليتاريّة)

حتّى الأكثر استغلالًا في القارّات الأخرى. إنّ كلمة «الاغتراب» لا تصف وصفًا أمينًا هذا الوضع المحزن، لذا وَجَب ابتكارُ مقولة جديدة تصف الوضع الأفريقيّ وهي «التلاشي». هذه المقولة تحاول أن تبيّن المقصد الحقيقيّ الكامن وراء السيطرة والاستغلال اللذين تعانيهما أفريقيا، من نفي هوّيّة الأفريقيّ الإنسانيّة، ونفي ثقافته. وهناك كتابات لا حصر لها، متوفّرة في كلّ مكان، تشهد على معاداة الاستعمار والإمبرياليّة.

وبالرغم من ذلك، هناك شيء خطير يتفوّه به مَن يقعون تحت الضغوط العقلانيّة أو يجحدون شخصيّاتهم وأنفسهم، ومفاده أنّ لا شيء يحدث من هذا القبيل في أفريقيا، وأنّ الحديث عن النفي الثقافيّ ونفي الهوّيّة الأفريقيّة حديث قديم مُبْتَذَل.

إنّ الاستعمار والعنصريّة الجديدين اللذين كثيرًا ما تمّت إدانتهما يتنصبان اليوم تهديدًا بارزًا في كلّ اتّجاه. كذلك الحديث عن الاشتراكيّة المادّيّة التي هي نمط جديد من القضاء على الثقافة والهوّيّة الأفريقيّة. ومن الغريب أنّ جميع الحضارات التي تُظهر نحو أفريقيا الإمبرياليّة نفسها، لها أنماط وأشكال تقترحها على سكّان هذه القارّة. فهي لا ترى فيها إلاّ الموادّ الأوّليّة وأكثرها لاستغلال الإنسان الأفريقيّ بالذات.

إنّ كارل ماركس استخدم مقولة هيغل «الاغتراب»، كما استخدم من فلسفة التاريخ الهيغليّة في الحضارات المختلفة مصطلح «نمط الإنتاج». ولكن ممّا يوسف عليه، أنّ أفريقيا غير مذكورة عند هيغل من ضمن الحضارات المختلفة؛ فمن الطبيعيّ ألاّ يَرِد عند ماركس مصطلح «نمط الإنتاج الأفريقيّ». وفي كتابَيْن أَلّفهما الشيخ أنتا ديوُب (Cheikh Anta Diop): **أفريقيا في العصور القديمة، أفريقيا السوداء ومصر الفرعونيّة**(١)، **والحضارة أو البربريّة**(٢)، أوضح هذا المفكّر أن مقولة «نمط الإنتاج الأفريقيّ» لا تنطبق على مصر الفرعونيّة ولا على الحضارات السود القديمة، وهذا يعني أنّ على الأفريقيّين أنفسهم أن يقوموا بتحليل

---

(١) *L'Afrique dans l'Antiquité. L'Afrique noire et l'Egypte.*

(٢) *Civilisation ou Barbarie.*

مجتمعاتهم وتاريخها. فالآخرون لم يقوموا بهذا العمل بدلًا منهم ولن يقوموا. إنّ الموقف الناجم عن إرث العبوديّة، وعن الاستعمار والإمبرياليّات والعنصريّة والرأسماليّة الجدد التي يمارسها الأفارقة بأنفسهم على إخوتهم، وأيضًا ظهور الصراع الطبقيّ في أفريقيا؛ كلّ هذه القضايا ليس لها قوالبُ مسبّقة ولا دراسات. فأفريقيا غير واردة في خريطة الباحثين، وإن وَرَدت فذكرها عابر. وحينما يتحدّث الناس عن لاهوت العالم الثالث، وعن التوجّهات الاشتراكيّة، فكأنّهم يقولون إنّ على أفريقيا أن تبتكر اشتراكيّتها الخاصّة بها. وتجربة مثل تجربة نييريري (Nyerere) في تنزانيا خير دليل على ذلك الابتكار.

٣ – مصطلح «التحرير» وأصالته

كثيرًا ما يتحدّث الناس عن لاهوت العالم الثالث بصفته لاهوتًا للتحرير. ومع هذا، فمن المهمّ أن نبيّن خصوصيّة لاهوت التحرير الأفريقيّ. وإذا كان لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة ظهر إلى الوجود في الستّينات، فإنّه ظهر في أفريقيا قبل ذلك. ونبَع لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة من مصدرين أساسيّين. الأوّل من كونه ردّ فعل ثلاثيّ: ردّ فعل على فشل سياسة التنمية الاقتصاديّة التي انتهجتها تلك الدول والمسمّاة[٣] (Desarollisme)، ثمّ ردّ فعل على الهيمنة الرأسماليّة والإمبرياليّة التي مارستها الولايات المتّحدة الأمريكيّة وتسبّبت في إحداث تخلّف القارة اللاتينيّة الاقتصاديّ، وأخيرًا ردّ فعل ثالث على وقاحة المدارس اللاهوتيّة الغربيّة البعيدة عن مشاكل القارّة الأمريكيّة اللاتينيّة. ومصدر لاهوت التحرير الأمريكيّ اللاتينيّ الثاني، هو القراءة الخاصّة التي يُقرأُ بها الكتاب المقدّس، لا سيّما العهد الجديد، في إطار نظرة تحريريّة. وباختصار، فإنّ للاهوت أمريكا اللاتينيّة خصوصيّته وظروفه الجغرافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة المختلفة عنها في أفريقيا.

إنّ لاهوت التحرير الأفريقيّ قد سبق على نحو ما لاهوت التحرير

(٣) كلمة Desarollo الإسبانيّة تعني التنمية والتطوّر.

الأمريكيّ اللاتينيّ. فقد كانت ثمار اللاهوت الأفريقيّ الأولى بروز «الكنائس المستقلّة». ففي جنوب أفريقيا ظهرت بشائره الأولى لدى تأسيس كنائس خاصّة منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وفي زائير وفي الكنغو برازافيل ظهر ما عُرف بالكِيمْبانغيَّة (Kimbanguisme) والماتوانيّة (Matwanisme) بعد الحرب العالميّة الأولى. ومنذ ذلك الحين ظهرت في أغلب دول أفريقيا الحركات الدينيّة المستقلّة، خاصّة في زامبيا ونيجيريا وساحل العاج وغانا... كما نمت في داخل الكنائس الرسميّة - الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة - منذ حوالى أربعين سنة مناقشات حول كيفيّة تأسيس مسيحيّة أفريقيّة مرتبطة بالكنيسة العالميّة. هذا بالإضافة إلى مسألة «اللاهوت الأسود» وتحقيق الشخصيّة الأفريقيّة المستقلّة. وقد ظهر في العام ١٩٥٦ أوّل كتاب جماعيّ وقّعه كهنة أفارقة وعنوانه **كهنة سود يتساءلون**.

وفي العام ١٩٧٨ ظهرت مقالة مهمّة أحدثت ضجّة في أوساط المُرْسَلين وعنوانها الاستقالة، كتبها الأب فَبيان إِيبُوسي اليسوعيّ (Fabien Eboussi). كما أصدر المؤلّف نفسه في العام ١٩٨١ كتابًا بعنوان **مسيحيّة بلا سحر بين الوحي والسيطرة**.

وفي ٢٠ ديسمبر العام ١٩٧٧ أُنشِئت في أكرا «جمعيّة اللاهوتيّين الأفارقة المسكونيّة»، كما بدأ ظهور **أوراق في اللاهوت الأفريقيّ** في العام ١٩٧٩.

حينما يتحدّث اللاهوتيّون عن الحركات التي خرجت منها الكنائس الأفريقيّة المستقلّة، فإنّهم يستخدمون مصطلحات مختلفة مثل «الحركة المسيحانيّة» أو «النبويّة» أو «الحركة الألفيّة» إلخ. ولكنّ هذه المصطلحات تعبِّر عن النفسيّة نفسها: الجهود المبذولة للتحرير، والبحث عن خلاص الشعب الذي يشعر بخطر الهلاك. ومن المعروف أنّ الكنيسة الرسميّة لا تنظر بعين الرضى إلى روّاد حركات الكنائس المستقلّة، كما تنظر بعين الشكّ في الجهود التي تصبّ في دائرة اللاهوت الأفريقيّ.

وممّا لا ريب فيه أنّ إشكاليّة التحرير هي ضرورة حقيقيّة يُحتّمها

الوضع في أفريقيا. والتحرير يظهر ردَّ فعل على «العنصريّة» ونظريّة «الفصل العنصريّ» في جنوب أفريقيا خاصّة، كما يمكن تبيُّنه في خطب الأسقف ديزمُوند تُوتُو. وإنّه من الصعب جدًّا على مَن لا يعيشون في أفريقيا أن يتصوّروا ما كان يمثّله «القهر العنصريّ»، المبنيّ على المؤسّسات الرسميّة، قبل انتخابات ٢٥ أبريل ١٩٩٤ في تلك البلاد. هذا النظام الذي كان يدَّعي أنّه مؤسَّس على الكتاب المقدّس لم يكن إلاّ نفي الكتاب المقدّس نفيًا متجسّدًا. ومن الغريب جدًّا أنّ الكنائس الرسميّة قبِلت مدّةً طويلة هذا النظام. وما يجب أن نفهمه أنّ المسيحانيّة التي بشّرت بها الكنائس المستقلّة في جنوب أفريقيا ليست بأيّ حال من الأحوال نتيجة حركات شعوذة قام بها السود، بل إنّها قراءة ممارسة الإنجيل الأفريقيّة. وهي القراءة الوحيدة الممكنة في جنوب أفريقيا خاصّة، لدى شعب مقهور سَحَقَه البيض، معتبرين أنفسهم شعب الله المختار.

وهكذا نرى في جنوب أفريقيا إطارًا مختلفًا عنه في دول أمريكا اللاتينيّة. فأوّل الذين رفعوا أصواتهم في أفريقيا واتّجهوا إلى الله ليحرّرهم من القهر، هم الشعوب المقهورة أنفسهم. أمّا في أمريكا اللاتينيّة فإنّ الذين عبّروا عن آلام شعوبهم في لاهوت التحرير لم يكونوا من الهنود أصحاب البلاد الأصليّين ولا كانوا العبيد القدماء، بل كانوا نخبة مثقّفة خرجت من صفوف المهاجرين الغربيّين.

إنّ إشكاليّة أفريقيا فرضت نفسها ردَّ فِعْلٍ على الاستعمار، وهذا ما حاولت أن تفعله الكنائس المستقلّة والشيع المسيحيّة التي نشأت في المستعمرات القديمة، وتجربتها في هذا المجال تلتقي تجربة أمريكا اللاتينيّة، ولكن المأساة في أفريقيا هي أنّ المشروع الاستعماريّ أدّى إلى تلاشي الثقافة الأفريقيّة. ومن هنا فإنّ على أيّ مفكّر لاهوتيّ أفريقيّ أن يضع هذا التلاشي الثقافيّ في صلب اهتماماته. وإذا كان البُعد السياسيّ في اللاهوت الأفريقيّ يُعرَّف بأنّه جهود المقهورين للتحرّر من النظام الاستعماريّ، فعلينا أن نقول إنّ هذا البعد السياسيّ لا يزال مهمًّا حتّى بعد التحرّر من الاستعمار، لأنّ القهر السياسيّ ما زال يُمارَس في الأنظمة السياسيّة المستقلّة نفسها، وتقع على

اللاهوت مهمّة نبويّة يجب أن تساير مهمّة الإنجيل النبويّة. كما أنّه على اللاهوت أن يتحرّر من الإيديولوجيّات الخادعة.

إنّ مشروع التلاشي الثقافيّ كان وما زال مشروعًا استعماريًّا وهو يعتبر أخطر ما يعانيه الإنسان الأفريقيّ. فالهدم لم يطل اللغات المحلّيّة والفنون وحسب، ولكنّه طال المجتمعات ذاتها بكلّ مؤسّساتها السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. إنّ خلاص الإنسان الأفريقيّ يأتي أوّلًا من خلال بعث ثقافته من الفناء، ومعيار صدق الإنجيل هو تحقيق هذا البعث في الثقافة الأفريقيّة. وهناك قيمة أخرى لا تقلّ أهمّيّة عن الثقافة، عَنَيْتُ الفنّ الأفريقيّ. إنّ مَن يبشّر بالثقافة الأفريقيّة يجب أن يسمح للفنّ الأفريقيّ بأن يصبح لغة جديدة لإعادة خلق الشعب المسيحيّ الأفريقيّ. والتجديد الطقسيّ الذي يتمّ الآن في القارّة الأفريقيّة هو ظاهرة مشجّعة. ولكن ما يلفت النظر، بعد أكثر من ثلاثين عامًا مضت على قيام المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، أنّ محاولات التجديد الطقسيّ هذه لا تزال محصورة في بعض المدن الكبيرة ويطغى عليها طابع الفلكلور، وليست تجديدًا حقيقيًّا في العمق.

٤ – الفقر الأنتروپولوجيّ والفقر البنيويّ

منذ نهاية المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، كثر الحديث عن الفقراء في الكنيسة. واستطاع لاهوتيّو أمريكا اللاتينيّة تعريف ما يقصدونه بالفقر في إطار ظروفهم الخاصّة. فمن وجهة نظرهم، إنّ الفقير هو مَن لا يمتلك القيم المُعترَف بها في مجتمع محدّد، مثل الشرف لدى مجتمعات العصور الوسطى، أو امتلاك النقود في المجتمعات الرأسماليّة، أو امتلاك التكنولوجيا في المجتمع العصريّ... كما أنّ تحليلهم أسباب التخلّف في مجتمعهم أتاح لهم أن يبرهنوا أنّ فقرهم لصيقٌ بالتخلّف الذي هو بدوره، جزء من بنية الرأسماليّة. وإنّ هذا الفقر - كما أعلن عنه أساقفة أمريكا اللاتينيّة الذين اجتمعوا في پويبلا العام ١٩٧٩ - ليس مرحلة انتقاليّة، لأنّه نتيجة ضروريّة لمجمل ظروف البُنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي يتولّد منها هذا الفقر. كما أنّ مثل هذا الواقع يحتّم تحوّلًا سياسيًّا

اجتماعيًّا اقتصاديًّا وتحوّلًا عميقًا لكلّ هذه البُنى التي تولّد الفقر.

ويمكن تطبيق مفهوم الفقر هذا على وضع أفريقيا، مع ملاحظة الفرق التالي بين الحالتين: فمشكلة الفقر في أمريكا تُعَرّض من منطق «المِلْكيّة»، في حين أنّها في أفريقيا يجب أن تُعرض على مستوى «الوجود» نفسه. وهي الطريقة عينها التي ذكرناها في كلامنا على «البروليتاريا» في الغرب.

ففي أمريكا اللاتينيّة، نجد أنّ مكافحة الفقر مرتبطة بفكرة الصراع الطبقيّ. ويمكن الكفاح أن ينحصر في ملكيّة الخيرات والمشاركة في السلطة فحسب. أمّا في أفريقيا فنجده يتركّز بشكل خاصّ على المصالحة بين الناس والمشاركة العادلة والأخويّة.

قد يكون ثمّة دراسات عديدة في قضيّة «التخلّف» بأفريقيا. ولكن ليس من بينها دراسة واحدة عن «الفقر». والكتاب الوحيد الذي يتحدّث عنه، وقد ألّفه ألبير تِيڤُوذْجريه (Albert Tévoédjré)، يختصّ بالعالم الثالث عامّة وليس بأفريقيا على وجه التحديد(٤).

وإذا كانت مشكلة الفقر تُعرض في أمريكا اللاتينيّة من منطلق «الملكيّة» أو عدمها، فإنّ مشكلة الفقر في أفريقيا يجب عرضها من منطلق «الوجود» أو عدمه، (وما يدور في رواندا وزائير وبوروندي والصومال... إلخ، لهو أكبر دليل على ذلك). ولا يكون العرض على مستوى معضلة الفقر بمعناها المادّيّ فحسب، بل السياسيّ والثقافيّ أيضًا. وليس هذا الفقر الأفريقيّ ثمرة التخلّف البُنيويّ وحسب، بل هو ناتجٌ من عمليّة التلاشي الثقافيّ التي ذكرناها سابقًا. ولهذا السبب يُسمّي بعض اللاهوتيّين الأفارقة هذا الفقر «الفقر الأنتروبولوجيّ».

إنّ مشكلة الفقر تتضمّن، في ما يخصّ الإنسان الأفريقيّ. قبل كلّ شيء نفيَ إنسانيّة الإنسان الأسود بواسطة قوى القهر. فما من فقر أعظم من أن يُجرَّد الإنسان من كيانه. وكما ذكرنا سابقًا، أنّ عمليّة النفي هذه تشمل الثقافة والاقتصاد والمجتمع بكلّ مؤسّساته. فالإنسان الأفريقيّ يجد نفسه غريبًا في أرضه، فاقدًا شخصيّته وثقافته - وهو الذي يعيش، في قارّة

---

(٤) وعنوان الكتاب: *La pauvreté richesse des peuples.*

من أغنى قارّات العالم، كما يعيش أفقر إنسان على وجه الأرض -. وأخطر من ذلك، أنّ الثقافة الاستعماريّة لم تُفرِّغه من جوهره وحسب، بل علّمته كيف يحتقر ذاته، وكيف يهدم ذاته بذاته. وتُعاني أحيانًا أفريقيا المستقلّة مواقف أشدّ مأساويّة ممّا عانته تحت نير الاستعمار. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المرسَلين لم يكونوا غريبين عن عمليّة «التلاشي».

إنّ «الفقر الأنتروپولوجيّ» هوّة لا قرار لها. فلا المرتّبات العالية في جنوب أفريقيا، ولا الشفقة التي يُبديها قدامى المستعمرين على الأفارقة، ولا ما يقوم به رجال السلطة اليوم، ولا الدعاية الإيديولوجيّة التي تدّعي الثوريّة؛ يمكنها تغيير حالة «التلاشي» التي يعيشها الإنسان الأفريقيّ. إنّ إعادة الكرامة والاعتراف بكيان الإنسان الأفريقيّ هما فقط السبيل الوحيد لإحداث التغيير المنشود.

نستنتج ممّا سبق، أنّ «الفقر الأنتروپولوجيّ» هو نفي الإنسان الذي وصفه الكتاب المقدّس بأنّه مخلوق على صورة الله ومثاله، وأخ ليسوع المسيح ابن الله المتجسِّد. إنّ الفقير في الأسفار المقدّسة يتقدّم إلى الله بصفته إنسانًا ضعيفًا، بدون موارد وبدون سند إنسانيّ، ويعترف بخطيئته ويبتهل إلى الله لكي ينقذه ويحرّره من حالة الخطيئة والبؤس التي يعيش فيها. وبحسب الكتاب المقدّس لا يقبل الفقير بالخطيئة ولا أن يظلّ في حالة البؤس، بل على العكس، فإنّه يتّجه إلى الله. وليست التطويبات الإنجيليّة دعوة إلى البؤس، بل دعوة إلى شحذ القوّة، وهي رسالةُ رجاء وتحرير لفقراء يهوه. لذلك، فالقراءة الأفريقيّة المنطلقة من الظروف التي يعيشها الناس ستسمح للمسيحيّين بأخذ موضوع التحرير مأخذ الجدّ على نحو ما جاء في الكتب المقدّسة منذ أن حدث «الخروج» من مصر عن يد موسى، وحتّى العهد الجديد.

وسيتّضح من هذه القراءة أنّ رسالة الخلاص لا تقتصر على التحرير من الشريعة والخطيئة والموت عن يد يسوع المسيح لرفض عمليّة التلاشي الأنتروپولوجيّ وإدانتها، بل إنّها برنامج متكامل لإعادة اعتبار البشريّة على خطى المسيح. إنّه مشروع تأسيس لاهوت التنمية الأفريقيّ.

ضوء لاهوتيّ مسيحيّ على الواقع اللبنانيّ

صلاح أبو جوده اليسوعيّ *

مقدّمة

تواجهنا مقدّمة الخطوط العامّة للسينودس من أجل لبنان بسؤال في غاية الخطورة والإحراج، سؤالٍ واقعيّ يعبّر عن مخاوف كثير من اللبنانيّين وقلقهم: «ألسنا عرضة لأن نرى الأحداث تتجدّد باستمرار وأن يعود الدمار والزوال إلى تهديد أولادنا وكلّ ما بنيناه بالفرح والأمل؟ هل يجب علينا القبول بأن نكون أدواتٍ لتجربة إخاءٍ بشريّ تبقى فرصُ نجاحها غيرَ أكيدة؟»[1].

لا ريب أنّ مثل هذا القلق ليس وليد ظروف لبنان الداخليّة وحسب، بل هو نتيجة السياسات الإقليميّة والدوليّة أيضًا حياله. بيد أنّ السبب الأساسيّ يكمن في بنية البلاد الطائفيّة. فتلك البنية تظهر طوائف متقابلة متباينة تعيش حالة تنافس وخوف متبادل. وهذا واقع ينعكس على مظهر الدولة، إذ إنّها تبدو ممثّلة إرادات الطوائف المختلفة. وفضلًا عن ذلك، فالأحزاب السياسيّة التي توهم بديموقراطيّة حقيقيّة في الحياة السياسيّة، والتي كان لها دور رائد إبّان سنوات الحرب، ما هي في الواقع إلّا

(*) مركز التراث العربيّ المسيحيّ، للتوثيق والبحث والنشر - بيروت.

(1) *L'Osservatore Romano*, supplément au N° 11 (2255), «Lineamenta» Assemblée Spéciale pour le Liban; p 2 إنّ جميع الشواهد الواردة في هذه الدراسة هي من تعريب المؤلّف.

انعكاس واعٍ أو غير واعٍ للطائفيّة.

والحالة هذه، تعني أن يصون السلام في لبنان تطبيق المبدأ المتّبع منذ الاستقلال والقاضي بتوزيع المسؤوليّات السياسيّة والوظائف والمناصب العامّة بين الطوائف وتيّاراتها المتعدّدة. لكنّه مبدأ واهن لأنّ أقلّ تبدّل في المعطيات السياسيّة أو السكّانيّة أو الاقتصاديّة لأيّ من الطوائف قد يؤدّي إلى أزمة وربّما إلى حرب. زد على ذلك أنّ من شأن هذا المبدأ أن يترك الأبواب مشرّعة أمام التدخّلات الخارجيّة في شؤون البلاد الداخليّة، ما دامت كلّ طائفة تبحث عن الدعائم أينما توفّرت لكيما تضمن وجودها وحقوقها. فهل من مخرج لهذا المأزق الحرج؟

١ . لبنان أو فسيفساء الطوائف

إنّ نظرة موضوعيّة إلى التاريخ تظهر لنا أنّ الطوائف هي أكثر من مجموعات تعتنق معتقدات دينيّة متباينة، بل هي مجموعات أو كتل يمكننا نعتها «بأمم»، باعتبار أنّه أصبح لكلّ منها منطقة جغرافيّة معيّنة، وتاريخ خاصّ، وقانون خاصّ، وتنظيم خاصّ. فضلاً عن القوانين الدينيّة الخاصّة التي ترسم أطر الحياة الاجتماعيّة. إنّها أنظمة جماعيّة صارمة عزّزتها الأجيال المتعاقبة، والأحداث المأساويّة التي عاشها الشرق، وساهمت في ترسيخها وصبرها.

أمّا اليوم، وبعدَ كلّ ما عاشه لبنان من حروب وتقلّبات، فتبدو الطّوائف ممزّقة من الداخل، مشرذمة إلى أحزاب وتيّارات متعارضة متنافسة. بيد أنّ هذا الواقع لا يلغي الشعور لدى كلّ لبنانيّ بانتمائه إلى طائفة معيّنة. فالانتماء إلى طائفة أمر لا يُدحض، يرافق اللبنانيّ كظلّه. وإن اختلفت النّظرة إلى الطائفة الواحدة، تبقى هذه الطائفة المنطلق والأساس في كلّ عمل. وبالتّالي، يسعنا الكلام على آليّة للطوائف هي بمثابة قاعدة لوجود كلّ واحدة منها.

كلّ طائفة وريثة خصوصيّة تاريخيّة تحاول الحفاظ عليها على مرّ

الزمن والعصور، بإضفائها على أعضائها هويّة أو لونًا خاصًّا مميّزًا. غير أنّ تلك الخصوصيّة التاريخيّة تتضمّن أحكامًا سابقة ومواقف وآراء تتناقلها الأجيالُ تلقائيًّا، الأمر الذي يخلق عقبة في وجه تطوّر مجتمع لبنانيّ واحد ويجمّد العلاقات الاجتماعيّة.

ولكنّ البحث عن مخرج لهذا المأزق الحرج، لا يكون بتجاهل الحقيقة أو برفضها، بل بقبولها التامّ والجذريّ. وبالتّالي يجب أن نبحث عن شروط الحلّ انطلاقًا من الطوائف نفسها. وبقولنا هذا، نستبعد كلّ مشروع أو طرح يأتي من خارج الطّوائف.

٢. ضوء لاهوتيّ مسيحيّ على الواقع اللبنانيّ

لسنا، في هذه الدراسة، بصدد البحث عن أيديولوجيّة توحّد طوائف البلاد، ولا عن مشروع اجتماعيّ - سياسيّ للدستور اللبنانيّ، ولا عن برنامج تربويّ يهدف إلى إعداد ثقافة لبنانيّة وحيدة. إنّ ما نسعى إليه هو إلقاء ضوء لاهوتيّ مسيحيّ على الواقع اللبنانيّ، راجين أن يساعدنا ذلك على اكتشاف ما في الطوائف المسيحيّة من عناصر تجعل السبيل إلى مجتمع لبنانيّ واحد وأخويّ ممكنًا.

في سياق كلامنا السابق على «لبنان أو فسيفساء الطوائف» وصفنا الطائفة، أيًّا كانت، بأنّها وريثة خصوصيّة تاريخيّة ثابتة، تسعى للحفاظ عليها من خلال الحفاظ على رموزها الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة - السياسيّة. غير أنّ ما يميّز تلك الخصوصيّة التاريخيّة، ليس هو توجّه الطائفة نحو أصلها فحسب، بل وجود وعي لديها بأنّها طائفة، وإصرارها على أن تُعامَل على هذا الأساس من قِبَل الطوائف الأخرى، وحتّى من قِبَل القوى الإقليميّة والدوليّة. فينجم عن ذلك أنّ التابعيّة اللبنانيّة تكتسب تعريفًا خاصًّا جدًّا: فهي ليست مجرّد الانتماء إلى الهويّة الوطنيّة التي تحدّد التابعيّة، بل الانتماء إلى الطائفة أيضًا. ولكنّنا لا نقصد، بلفتنا النظر إلى هذه الحقيقة، أن نرفضها أو أن نحاول إلغاءها، بل ننوي اتّخاذها نقطة

انطلاق تفكيرنا اللاهوتيّ.

تمتلك الطوائف المسيحيّة، على غرار سائر الطوائف في لبنان، هويّةً إنسانيّة، أو قِوامًا إنسانيًّا خاصًّا، نعتبره هنا، على نحو معيّن، بصرف النظر عن علاقته بالإنجيل. ولئن كنّا نسلّم بتلك الهويّة الإنسانيّة الخاصّة الشرعيّة وحتّى الإلزاميّة، إلّا أنّه علينا أن نسأل أيضًا ما هو معنى الإيمان المسيحيّ الكامن في صميم تلك الهويّة الإنسانيّة.

إنّ الطوائف المسيحيّة هي وليدة مجادلات لاهوتيّة وعوامل اجتماعيّة - سياسيّة ووطنيّة وأحيانًا عرقيّة، قامت بدورٍ في تكوينها، وفي تكريس خصوصيّاتها التاريخيّة. وبنتيجة ذلك، بات نقل الإيمان على الصعيد الاجتماعيّ، من جيلٍ إلى جيلٍ، متّصلًا اتّصالًا وثيقًا ومختلطًا بما يؤلّف الخصوصيّة التاريخيّة الخاصّة بكلّ طائفة. بيد أنّ واقعًا كهذا يمكن التسليم به وإن أضفى لونًا سياسيًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا، حتّى وعرقيًّا على الإيمان المسيحيّ. فالبشرى الإنجيليّة تعني تدخّل الله في الوجود الإنسانيّ المرتبط ارتباطًا وثيقًا بظروف جغرافيّة واجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة متنوّعة، وبوقتٍ محدّدٍ من تاريخ شعبٍ ما أو مجموعةٍ معيّنة.

فالإيمان المسيحيّ يأتي إذًا ليَدْخل في العناصر الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والعرقيّة التي تعطي جماعةً ما هويّة إنسانيّة، أو قِوامًا إنسانيًّا خاصًّا. لكن إن كان الإيمان المسيحيّ يدخل مرتديًا الهويّة الإنسانيّة، فذلك ليضفي عليها اتّجاهًا معيّنًا ويجدّد طاقاتها. فينجم عن ذلك ترابط الإيمان المسيحيّ بالهويّة الإنسانيّة ترابطًا وثيقًا، من دون أن يؤدّي ذلك الترابط، بأيّ شكلٍ من الأشكال، إلى تطابق الأمرَين. إذ لا يمكن الهويّة الإنسانيّة، التي هي دومًا في طور تحقيق ذاتها، والتي لا يمكنها أن تكون كاملة بحدّ ذاتها، أن تستوعب مجمل معطيات الإيمان المسيحيّ، ذلك الإيمان الذي يُفلت تحقيقه التامّ حيال الإنسانيّة من إطارَي الزمان والمكان. ذلك بأنّ كلمة الله الحيّة تجتاز التاريخ، بحكم كونها كاملة في حدّ ذاتها، لتلاقي الهويّة الإنسانيّة في نسبيّتها وتوجّهها إلى تمامها.

وعليه، فلا بدّ لهويّة الطائفة الإنسانيّة، بموجب علاقتها بالإيمان، أن تكون موجَّهةً دومًا نحو المستقبل. وهذا يحملنا على طرح مشكلة عسيرة في هذا الموضع: كيف يسعنا الكلام على إيمانٍ مسيحيّ مترسّخ في الهويّة الإنسانيّة ليوجّهها نحو المستقبل، نحو ما يجب أن يتمّ، إن كانت الطوائف متّجهة نحو أصولها، وكانت خصوصيّاتٍ تاريخيّة لا تتبدّل؟

يبدو أنّ وعي الطوائف المتزايد خصوصيّاتها التاريخيّة، وتمسّكها بما يميّز شخصيّاتها، يُخمد وعيها الإيمان المسيحيّ كحقيقة تتجاوزها دائمًا أبدًا، كحقيقة تحمل إليها بذار حياةٍ أفضل. ففي حين أنّ الإنجيل يُعلّم ألاّ ننظر إلى الحياة كواقع لا يتغيّر، بل كواقع قابلٍ التحسُّن على الدوام، نجد أنّ الطوائف، والتاريخ يشهد على ذلك، تُورث نظرةً إلى السياسة والمجتمع لا تتغيّر. يضعنا هذا الموقف الأخير في حلقة لا مخرج لها، في بلاد حُكم عليها أن تبقى فسيفساء طوائف متقابلة، في حين يدعونا الموقف الأوّل إلى الإدراك أنّ المستقبل مفتوح أمامنا ومليء بالرّجاء، باعتبار أنّه ليس من شيء قاطع أو محتّم، بل لا بدّ من تحسين كلّ شيء، من السير به نحو تمامه. فالإيمان المسيحيّ لم يكن لينوب عن الهويّة الإنسانيّة ولا ليلغيها، بل ليتفاعل معها فيزيدها ديناميّة لتغيير الواقع ويوجّهها نحو المستقبل.

بيد أنّ ما ذكرناه أعلاه يبقى نظريًّا ومبسّطًا، إذ لا بدّ من التوسّع والتوضيح. ولهذا سنلقي نظرة إلى تاريخ الخلاص الذي حقّقه يسوع، ومن ثمّ نحاول تحليل الواقع اللبنانيّ في ضوء معاني ذلك الخلاص.

٣. نظرة إلى تاريخ الخلاص

أ- يسوع المسيح وتناقض الشعب اليهوديّ

هناك تشابه بين صورة الشعب اليهوديّ في زمن يسوع، وصورة الطوائف المسيحيّة الراهنة في لبنان. فالأبحاث الحديثة تتكلّم على يهوديّة كانت آنذاك في ذروة التقلّب والتغيّر. إذ كان هنالك، إلى جانب

المجموعات الكبرى التي ألّفت المجتمع المعاصر ليسوع كالفرّيسيّين والصدّوقيّين والسامريّين، شيع وحركات كثيرة، كحركة المعمدانيّين، التي أثّرت إلى حدّ بعيد في معتقدات عامّة الشعب اليهوديّ. ولكن على الرغم من ذلك، بقيت المبادئ الرئيسيّة التي يُجمع عليها اليهود أقوى من أسباب التفرقة. فقد كان يكفي المرء أن يعترف ببعض حقائق الدين اليهوديّ ويقبل بعض الممارسات والتقاليد، كالختان واحترام راحة السبت والشريعة والهيكل، ليكون واحدًا من الجماعة الإسرائيليّة.

لن ندخل في تفاصيل الظروف التاريخيّة التي آلت إلى ما أشرنا إليه من تقلّب وتبدّل في اليهوديّة، بل نكتفي بلفت النظر إلى أنّه، بالرغم من تعدّد الحركات والشيع، بقي اليهود إبّان زمن يسوع، في نظر أنفسهم ونظر غيرهم، شعبًا مميّزًا عن باقي الشعوب بفضل يقينهم الذي لا يرقى إليه شكّ في أنّهم شعب الله المختار.

غير أنّنا نودّ أن نتّخذ من هذه الملاحظة بالذات نقطة انطلاق لبنيان انتقادنا: فبدل أن يدرك اليهود أنّ الله اختارهم لإنجاز رسالة شاملة جامعة، جعلوا من ديانتهم ديانةَ جماعة منغلقة على نفسها، ديانة أمّة. وهكذا يكون اليهود قد حصروا اختيارهم في خصوصيّتهم (particularisme)، معتصمين بالتقاليد والتراث والحركات الوطنيّة والدينيّة. فكان من شأن ذلك أن أدّى عكس الشهادة المرجوّة: بدل أن يعمل اليهود على بنيان إنسانيّة جامعة أخويّة كما يريدها الله، جلبوا لأنفسهم عداوة الآخرين.

إنّ يسوع وحده استطاع القضاء على التناقض بين الشموليّة (universalisme) والخصوصيّة، بفضل تجاوزه خصوصيّة اليهود كبعد وطنيّ واجتماعيّ، فاتحًا هكذا الطريق إلى تحقيق أخوّة إنسانيّة جامعة[٢].

---

(٢) راجع: أنس ٢/١٤-١٦ . وراجع أيضًا: المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، **الوثائق المجمعيّة**، «تصريح حول علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحيّة»، نقله إلى العربيّة: يوسف بشارة وعبده خليفه وفرنسيس البيسري، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٤، مقطع رقم ٤.

ولكن كيف استطاع يسوع أن ينتقل إلى الشموليّة؟ وما هي أبعادها واقعيًا؟

يؤكّد يسوع مرارًا عديدة في الإنجيل أنّه لم يُرسَل «إلاّ إلى الخراف الضالّة من آل إسرائيل» (متّى ١٥/ ٢٤)، كما نسمعه، قبل حدث الفصح، يعطي تلامذته توجيهات تصبّ في الإطار نفسه: «لا تسلكوا طريقًا إلى الوثنيّين ولا تدخلوا مدينة للسامريّين، بل اذهبوا إلى الخراف الضالّة من آل إسرائيل» (متّى ١٠/ ٥-٦). فكان لا بدّ من انتظار حدثَي الصلب والقيامة لكي تأتي ساعة الشعوب غير اليهوديّة (راجع متّى ١٦/٨٢-٢٠). إذًا، قصر يسوع رسالته، إبّان حياته البشريّة، على بني إسرائيل الذين كانوا «كغنم لا راعي لها» (راجع متّى ٩/ ٣٦). أمّا الشفاءان اللذان يأتي متّى على ذكرهما في ٨/ ٥-١٣ (شفاء عبد قائد المائة)، وفي ١٥/ ١٢-٢٨ (شفاء ابنة الكنعانيّة)، فيؤيّدان الرأي القائل بأنّ يسوع أكّد الفرق بين الشعب اليهوديّ والشعوب الأخرى، وإن لانَ أمام توسّلات قائد المائة والمرأة الكنعانيّة.

ولكن إذا كان يسوع لم يخرج عن إطار تقليد اليهود، باحترامه المسافة التي تفصلهم عن الوثنيّين، فقد رفض أن يدخل طرفًا في نزاعات زمانه القوميّة. فنراه مثلاً يرسل تلامذته إلى السامريّين الذين يمتنعون عن استقبالهم لأنّهم كانوا في طريقهم إلى أورشليم (لوقا ٩/ ٣٥)، ومع ذلك، فها هو يوبّخ تلامذته الذين أرادوا طلب انتقام السماء (المرجع نفسه ٩/ ٥٥). لا بل ذهب يسوع إلى أبعد من ذلك عندما ضرب لأحد علماء الشريعة مثل السامريّ الصالح الذي يتغلّب على ما يضمره شعبه من حقد على اليهود وكراهيتهم، ويهتمّ بأمر الرجل المنازع، ثمّ يطلب يسوع منه أن يحتذي بمثال السامريّ (المرجع نفسه ١٠/ ٢٥-٣٧).

إلاّ أنّ أشدّ مواقف يسوع مدعاةً للدهشة كان الوجه المشيحيّ الذي أظهره، والذي يتناقض تناقضًا تامًّا مع توقّعات اليهود المشيحيّة. ففي حين توقّع اليهود مسيحًا يأتي ليعيد لإسرائيل ملكًا وطنيًّا، لم يبشّر يسوع إلاّ بحلول ملكوت الله. ولهذا السبب نجده يتباعد عن الجموع في كلّ مرّة يهمّون فيها باختطافه ليقيموه ملكًا بمفهوم الكلمة الوطنيّ (يوحنّا ٦/ ١٥).

إنّ يسوع لم يكتفِ برفض المشيحيّة السياسيّة والقوميّة، بل وعد الأمم كافّة بالخلاص الآتي، مبكّتًا اليهود على مباهاتهم بأنّهم من ذرّيّة إبراهيم: «إذا كنتم أبناء إبراهيم، عملتم أعمال إبراهيم. ولكنّكم تريدون قتلي، أنا الذي قال لكم الحقّ الذي سمعه من الله، وذلك عمل لم يعمله إبراهيم. أنتم تعملون أعمال أبيكم» (المرجع نفسه ٨/ ٤٠-٤١). فيسوع، وإن عاش بين قومه وراعى تقاليدهم، قد دحض كبرياء اليهود ونظرتهم إلى أنفسهم كشعب مميّز عن باقي الشعوب، وفاه بكلمات تمحي كلّ تفرقة وتمييز بين الشعوب، وتجعل من الإنسانيّة جمعاء شعبًا واحدًا لله الآب.

لقد رفض يسوع يهوديّةً عصبيّةً ونظرةً إلى الله متحزّبة، وأظهر في كلامه وتصرّفه رؤيةً إنسانيّةً جامعة: إنّ الله هو أب للجميع، لكلّ إنسان. غير أنّ تبشير يسوع الثوريّ هذا، وإن كان دينيًّا محضًا، قد اصطدم بعصبيّة بعض اليهود المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بدوافعَ ذاتِ طابع سياسيّ. كتب الأب فِسّار (Fessard): «أتت ساعة الاختبار وكشف أفكار القلوب. غير أنّ تلك الامتيازات التي نالها اليهود لم تُفِد، سوى أنّها جعلتهم قادرين على ارتكاب خطيئة القوميّة على نحو لم يتوصّل إليه أيّ شعب آخر. فقد رفض رؤساء اليهود الله ذاته، لا باسم رسالتهم الجامعة، بل ليحافظوا على ذاتيّتهم الخاصّة: «فإذا تركناه وشأنه آمنوا به جميعًا، فيأتي الرومانيّون ويدمّرون حرمنا وأمّتنا» (يوحنّا ١١/ ٤٩). ثمّ أسلموه ليُصلب»[٣]. لا بدّ من استطراد في هذا السياق نضيف فيه لمسة إلى قول الأب فِسّار هذا: «فإن تكن سلطات اليهود وأتباعها هي التي حرّضت على قتل المسيح (يوحنّا ١٩/ ٦)، لا يمكن مع ذلك أن يُعزى ما اقتُرف في أثناء آلامه، إلى كلّ اليهود الذين كانوا يعيشون آنذاك دونما تمييز، ولا إلى يهود اليوم»[٤].

ب - إستنتاج

ومع أنّ اليهود عاشوا زمنًا مضطربًا داخليًّا، فقد رأت سلطاتهم في

---

(٣) Gaston FESSARD, *Pax Nostra*, Grasset, Paris, 1936, p. 201.

(٤) الفاتيكاني الثاني، سابق ذكره، ص٨٦٥ - ٨٦٦.

يسوع خطرًا هدّد هويّة شعبهم بأبعادها الثلاثة الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة. وقبل كلّ شيء، جَعَل يسوع من كلّ الناس أخوة بعضهم لبعض وأبناء لله، بكشفه عن محبّة الله الآب وعيشه إيّاها حتّى بذل الذات. وبذلك يكون قد ألغى المفهوم اليهوديّ للاختيار الإلهيّ. وفضلًا عن ذلك، وبموجب عمله عينه، يكون أيضًا قد دفع بمسؤوليّة كلّ إنسان تجاه أخيه إلى أقصى حدودها. ومن ثمّ، بانتهاكه حرمة السبت وبعض التقاليد اليهوديّة، يكون قد حرّر الإنسان من كلّ حياةٍ محاطة بإطار ثابت لا يتبدّل ولا يتغيّر، «فالسبت جُعِل للإنسان، وما جعل الإنسان للسبت. فابن الإنسان سيّد السبت أيضًا» (مرقس ٢/٢٧-٢٨). ولكن في الوقت نفسه، يصبح الإنسان مسؤولًا ليميّز في زمانه ومكانه ما يتوجّب عليه القيام به لبنيان إنسانيّة محبّة كما أرادها الله (المرجع نفسه ١٢/٢٨-٣٤). وأخيرًا، بتبشيره بملكوت الله، كشف أنّ الأمر لا يتعلّق بملك سياسيّ آنيّ، بل بملك مستقبليّ، أخيريّ ونهائيّ، وإن كان الآن في حالة نموّ سرّيّ أو خفيّ. (أنظر المرجع نفسه الفصل ٤، ومتّى الفصل ١٣).

غير أنّ محاور بشارة يسوع الثلاثة هذه لا تُلغي في الحقيقة هويّة اليهود الخاصّة، بل تخلق في حضنها حالة شدّ حيويّة. أو بكلام آخر، هي تُبيِّن المقاييس والاتّجاهات الواجب على تلك الهويّة الخاصّة تبنّيها لكي تكون على المسار الذي يقود إلى بنيان إنسانيّة محبّة. فليس المقصود إلغاء هويّة بل تحويلها، وذلك أمرٌ يتمّ ببطء وأحيانًا بنزاع. بيد أنّ رؤساء اليهود رفضوا دعوة يسوع هذه.

ثمّة سؤال يمكن طرحه في هذا الموضع: كيف لنا أن نفهم استمرار بشارة يسوع ودعوته بعد حدث الفصح المجيد؟

٤. البشرى المسيحيّة بعد حدث الفصح

لكيما نجيب عن هذا السؤال، سننطلق من الكرازة المسيحيّة الأولى التي بدأت مع حلول الروح القدس على جماعة المؤمنين (أنظر أعمال

الرسل ٢/١-٤) - الحدث الذي طالما اعتبره التقليد المسيحيّ بداية المسيحيّة. فحدث العنصرة، في الواقع، ينطوي على معانٍ رسوليّةٍ وأخيريّةٍ غنيّة: فمن جهة، هو يمثّل انفتاح البُشرى الإنجيليّة على العالم كلّه بقوّة الروح القدس وأمانة المؤمنين الأوائل؛ ومن جهة أخرى، يُضفي ذلك الحدث صورةً على شعوب الأرض وأممها كافّة وقد اجتمعت في جماعةٍ أخويّة واحدة حول كلمة المسيح، جماعة لم تتحقّق بعد إلاّ بالرجاء (المرجع نفسه ٢/٥-١٢). إنّ الحضور المسيحيّ في قلب العالم، قد افتُتح يوم العنصرة إذًا لبلوغ غايةٍ محدّدة. فالبشرى المسيحيّة تتخطّى العوائق الوطنيّة والحواجز اللغويّة التي تفصل بين الشعوب، مع إظهارها في الوقت عينه، وبمفارقةٍ لافتة، احترام كلّ خصوصيّة. «فدهشوا وتعجّبوا وقالوا: أليس هؤلاء المتكلّمون جليليّين بأجمعهم؟ فكيف يَسمعهم كلٌّ منّا بلغة بلده...» (المرجع نفسه ٢/٧-١١). فما المقصود إذًا برسالة مسيحيّة جامعة تهدف إلى جعل البشريّة كلّها جماعة أخويّة واحدة، في حين أنّها تحافظ على خصوصيّة كلّ «أمّة تحت السماء»؟ كيف لنا أن نفهم شموليّة البشرى الإنجيليّة؟

إنّ الكرازة، أو إعلان البشرى، بأنّ يسوع هو المسيح القائم من الموت، الذي يؤدّي إلى العماد وهبة الروح القدس، هو على علاقة وثيقة بالدعوة الملحّة إلى التوبة (أنظر المرجع نفسه ٢/٣٨ و٣/١٩). لقد فهم المسيحيّون الأوّلون «التوبة» باهتداء الوثنيّين إلى الله الآب الواحد، وإيمان اليهود بالمسيح يسوع الذي به تمّت نبوءات أنبياء العهد القديم، وبلغت الشريعة تمامها. ولكن في كلتا الحالتين، عنت التوبة تحوّلًا جوهريًّا في الهويّة الإنسانيّة القديمة، باعتبار أنّ الإيمان بالله الآب ويسوع المسيح أدّى إلى طريقة حياة جديدة. فالقدّيس بولس، على سبيل المثال، فهم الحياة الجديدة بالمسيح انقطاعًا بين حياته اليهوديّة وحياته المسيحيّة (أنظر فيلبّي ٣/٨).

بيد أنّ دينامية التوبة الملحّة والمتواصلة هذه كانت نتيجةً فوريّة أدرك بها المسيحيّون الأوّلون أنّ مشيئة الله الحقيقيّة ما هي إلاّ محبّة مجّانيّة

تجلّت بعمله الخلاصيّ في سبيل البشريّة جمعاء. فأصبحت شريعة المحبّة شريعة المسيحيّين الأولى، ما دامت استمرارًا لمشيئة الله. ولكنّ عيش هذه الشريعة لا يتمّ إلاّ من خلال تحوّل باطنيّ عند المؤمن، لا تجاه الله فحسب، بل تجاه القريب أيضًا. فالمسيحيّة الأولى لم تفرّق البتّة بين محبّة الله ومحبّة القريب، لأنّ الإيمان الحقّ، كما عاشه يسوع وعلّمه، لا يكون حقيقيًّا إلاّ إن ترافق بالمحبّة التي تذهب حتّى محبّة الأعداء (متّى ٥/ ١٤-٤٨). بهذا المعنى يتكلّم القدّيس يوحنّا على واجبات ليست هي قوانين أو شرائع يتعدّاها الزمن، بل قواعد سلوك تُطبّق في كلّ ظرفٍ حياتيّ، وفي كلّ مكان وزمان (أنظر ١ يوحنّا ٣/ ١٤-١٨).

إنّ الإيمان المسيحيّ، كما فهمه المسيحيّون الأوّلون وعاشوه، يَظهر ويُعبَّر عنه في حياة تأخذ مجراها تبعًا لشريعة المحبّة. ففي مثل ذلك السلوك وحده شهادة حقيقيّة للإيمان بيسوع المسيح وحضوره في قلب المؤمن والجماعة.

أ - محبّة الله لا تنفصل عن محبّة القريب

في ضوء ما ذكرناه آنفًا، يسعنا القول بأنّ الإيمان المسيحيّ هو دعوة إلى إنشاء إخاءٍ بشريّ جامع بين أناس خلّصهم الله وتبنّاهم جميعًا بالمسيح. غير أنّ ذلك لا يعني على الإطلاق أنّ الإيمان المسيحيّ يتضمّن برنامجًا محدّدًا جاهزًا للتطبيق. لكن في ذلك دعوة إلى بنيان ضمير شخصيّ وجماعيّ يستمدّ نوره من محبّة المسيح التي تقود كلّ شيء إلى الله الآب. وكما سبق أن ذكرنا، فتلك المحبّة لا تكتمل سوى بتجلّيها تجاه القريب، ما دامت محبّة الله ومحبّة القريب لا تنفصلان الواحدة عن الأخرى بمقتضى التجسّد ذاته. وهذه ملاحظة تستحقّ لفت النظر إليها بسبب وضع الكنائس الشرقيّة اللاهوتيّ.

فبنتيجة المجادلات اللاهوتيّة، وما تبعها من تطوّرات دراميّة لا يسعنا الآن أن نتناولها لضيق الوقت، يميل اللاهوت الشرقيّ إلى تعرية وضع يسوع الإنسانيّ من ثقله الضروريّ، ممّا يجعل الوجه الإنسانيّ في

يسوع شبه غائب، لا بل غير حقيقيّ. فمجيء يسوع إلى العالم وحياتُه الأرضيّة وموته وحتّى قيامته، لا تحتلّ المكان الذي تستحقّه في الطريقة التي ينظر من خلالها اللاهوت الشرقيّ إلى شخص المسيح. لذلك ترانا نعترف بيسوع ممجّدًا في السماء بعيدًا عنّا. ولكن ألا يكشف ذلك أيضًا عن خطر حقيقيّ؟ أعني به ميلنا إلى الاهتمام بالاعتراف بسرّ الإيمان وتناسينا هدفه الأخيريّ: **إخاء بشريّ متّحد بالمسيح، هو بمثابة تجسيم الأبديّة السعيدة تجسيمًا أوّليًا**. إنّ يسوع هو المسيح الممجّد بكلّ تأكيد، ولكنّه أيضًا هو الله الذي يتّخذ وضعنا البشريّ، وبالتّالي يجسّد بشكل دائم حضور الله الفاعل في العالم.

ليس لدينا متّسع من الوقت في هذه الدراسة لنتناول ممارساتنا الدينيّة، ورموزها المتأثّرة بنظرة كونيّة (cosmique) قديمة، جعلت مسكن يسوع في سماء بعيدة عنّا. أكتفي بالتأكيد أنّ حقيقة التجسّد تُظهر الله وقد اتّخذ وجهًا بشريًّا هو وجه القريب، وهذا بالذات ما يؤلّف جوهر شريعة المحبّة، والمعيار الأخلاقيّ الذي يُفترض على كلّ مسيحيّ، وكلّ جماعة مسيحيّة، تطبيقه في الظروف الحياتيّة الواقعيّة. بيد أنّ ذلك يبقى تحدّيًا كبيرًا، إذ كيف يمكننا الربط، أو التوفيق بين محبّة إنجيليّة جذريّة، والحقّ في امتلاك هويّة إنسانيّة خاصّة؟ وكيف يجب علينا أن نفهم تلك المحبّة على المستوى الجماعيّ؟ فهل يعني ذلك التضحية بالطائفة في سبيل الطوائف الأخرى؟

ب - ترابط العدالة بالمحبّة

قبل أن نتوسّع في المسألة المتعلّقة بالمحبّة الإنجيليّة والطوائف المسيحيّة، لا بدّ لنا من أن نتعرّض لعلاقة العدالة بالمحبّة، حتّى لا تظهر المحبّة وكأنّها دعوة إلى الانتحار، إلى التخلّي العشوائيّ عن الحقوق والواجبات، فيزداد الظلم بدلًا من زواله.

ذكرنا سابقًا أنّه ما من توبة حقيقيّة إلاّ التوبة التي تحرّكها محبّة الله، وما من محبّة حقيقيّة لله إلاّ وتوازيها محبّة مماثلة للقريب. وبالتالي، تظهر

متطلّبات العدالة. فمحبّة القريب تفرض قبل كلّ شيء إنصافه. ولكن بالطبع، لا يمكن حصر المحبّة بإنصاف القريب وحسب، بل المحبّة أكبر بكثير من مجرّد عدالة اجتماعيّة هي عرضة لأن تصبح إيديولوجيّة، أو قلّة عدالة تجاه بعضهم بعضًا، إن لم تحرّكها المحبّة وتحوّلها باستمرار. «فاختبار الماضي وزماننا الحاضر يبرهنان على أنّ العدالة لا تكفي نفسها بنفسها، بل يمكنها أن تؤدّي إلى إنكار ذاتها وخرابها، إن لم تسمح لتلك القوّة الأكثر عمقًا، ألا وهي المحبّة، بتنمية الحياة الإنسانيّة في مختلف أبعادها. إنّ اختبار التاريخ أدّى إلى صياغة المبدأ التالي: ذروة الحقّ هي ذروة الظلم (Summum ius, summa iniuria). ولكنّ هذا الإثبات لا يُنقص قيمة العدالة، ولا يقلّل من معنى النظام المؤسَّس عليها، بل هو يبيّن، من منظار آخر، ضرورة اللجوء إلى تلك القوى التي تفوق العقل عمقًا وتكيّف نظام العدالة ذاته»[٥]. فلا بدّ إذًا من أن تحتوي المحبّةُ العدالةَ ما دامت المحبّة شرطًا لمسار الثانية الصحيح. وبالعودة إلى موضوعنا، فالنظرة إلى علاقة الطوائف المسيحيّة بالمحبّة الإنجيليّة يجب أن تمرّ حتمًا بالعدالة الوطنيّة.

٥. الطوائف اللبنانيّة ونظام العدالة الوطنيّة

أ - مأزق العدالة الوطنيّة

يُلخِّص الفكرُ المعاصر تلك المبادئ التي يُؤسَّس عليها كلّ نظام عدالةٍ حقّ بثلاث: مساواة في الحقوق، ووفاء للتعهّدات الموقّعة بحرّيّة كاملة، واحترام العقود[٦]. ولكن عندما نعتبر هذه المبادئ في الإطار اللبنانيّ، نجد أنّها تفقد الكثير من دقّتها ووضوحها، ولا سيّما حين تُطبّق على العلاقات بين الطوائف، تلك العلاقات التي هي قاعدة الحياة الوطنيّة. فمن جهة، تجعل الطوائف من المجتمع اللبنانيّ مجتمعًا تعدّديًّا

---

(٥) Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, (Encyclique), 1980, N° 12.

(٦) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 73.

خاضعًا لأوضاعها القانونيّة المختلفة ولحالة التوتّر التي تطبع الاتّصال في ما بينها. ومن جهة أخرى، «فالتفاعل بين الأفراد لا يتمّ إلاّ من خلال شبابك الطوائف التي تؤثّر في عقليّتهم العامّة وسلوكهم السياسيّ. فالطائفة تحجب الرؤية عن اللبنانيّ... الذي يتعلّق بها حتمًا في ولادته وحياته وموته. لذا تبدو آراؤه ومقاصده، لجهة نظرته إلى الدولة ودوائر الحكومة، وكأنّها مستقاة من ولائه للطائفة. فهو لا يعبّر عنها، وقد لا يعرف التعبير عنها، إلاّ بموجب الدوافع والتوجّهات التي تحدّدها الطائفة»(٧). وبنتيجة ذلك، يُمسي نظام العدالة الوطنيّة من دون تحديدٍ أو تعريفٍ واضحٍ ثابت، وتبقى مسألة إنشائه مرهونة بما تبديه الطوائف من إرادة حسنة.

لا يمكن أن يقوم نظام العدالة الوطنيّة إلاّ حينما تجتمع نزعات الطوائف المختلفة حول تفاهم مشترك على صورة المجتمع. ولكن كيف يمكن التوصّل إلى مثل ذلك التفاهم ما دام تعارض الطوائف يرغم كلًّا منها على إعطاء عدالتها الخاصّة كلّ التجسيد الممكن؟

ذكرنا في ما تقدّم أنّ الحياة الشخصيّة والحياة العامّة، على حدّ سواء، مشروطتان بالنظام الطائفي. غير أنّ المواطن، بالرغم من ذلك، قادر، إن أراد، على أن يعمل لصالح نظام عدالة وطنيّة. فإعداد مثل هذا النظام هو مسؤوليّة ملقاة على وجدان كلّ مواطن، باعتبار أنّ كلّ لبنانيّ مدعوّ إلى عدّ نفسه في جميع أعماله، حتّى الصغيرة منها، مسؤولًا عن الخير العامّ، ومكلّفًا بدور فريد إزاء الجميع. وسنتناول موضوع المسؤوليّة الشخصيّة في مواضع أخرى من هذه الدراسة. أمّا الآن، فستعرّض لدور الطوائف - المجموعات في بناء عدالة وطنيّة، إذ إنّ تحقيق تلك العدالة كما يجب يبقى مسؤوليّة مشتركة.

وسنبدأ الآن قرأة موضوع العدالة في ضوء الكتاب المقدّس بحسب الطريقة التي اتّبعناها في النقطة السابقة.

---

(٧) Edmond RABBATH, *La formation du Liban politiqe et constitutionel*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1986, p. 139-140.

ب - العدالة بين الله والبشر

يتكلّم سفر التكوين على عهد أقامه الله مع إبراهيم (تك ١٥/ ١٨ و١٧/ ٢-١١). ثمّ ما لبث ذلك العهد، الذي بدأ مع شخص واحد، أن أصبح عهد الله مع شعب كامل (مز ١٠٥/ ١٠، رسل ٣/ ٢٥). «وفي ذلك أيضًا تأسيس وحدة جديدة على شكل عقد ثنائيّ، وَضَع يهوه بموجبه قدرتَه في خدمة اليهوديّ، في حين أنّ اليهوديّ تعهّد بألاّ يتّخذ إلٰهًا آخر غير يهوه. وبالتالي، قام نظام عدالة بين الله والإنسان»[٨]. أمّا تجسيد هذا العهد فتمّ لاحقًا عن طريق شرطين واضحين هما الختان والشريعة (تث ٥/ ١٥-٢٠). فالله يمنح إسرائيل عهده، وبالمقابل على الشعب اليهوديّ أن يحافظ على الشروط بأمانة. لذلك يُختتم العهد بسلسلة بركات ولعنات (خروج ١٩/ ٥و٨، تث ٢٨).

ولكن بالإضافة إلى ذلك، هنالك وجهان أساسيّان يظهران في عهد الله مع إسرائيل: أوّلاً، إنّ عهد الله مع شعبه هو أبديّ لأنّ أمانة الله لا ترتهن بأمانة البشر (أنظر: روم ٣/ ٣). ومن ثمّ، ذلك العهد هو ميثاق يجب إنجازه، وإنجازه تمّ كاملاً في المسيح. غير أنّ رؤساء اليهود، وقد وجدوا أنفسهم أمام خيار عسير، آثروا الاعتصام بحرف الشريعة، مفضّلين بذلك تحقيق عدالتهم الذاتيّة، لا العدالة الآتية من الله. لذا صار اليهوديّ، «بسبب انعدام إيمانه بالروح الذي يوحّد البشر أبناءً لله، أسيرَ النظام الراهن، أسير عناصر هذا العالم. في حين أنّ المسيحيّ، وقد أدرك أنّ الشريعة أُعطيت الإنسان لتقوم بدور المربّي فترفعه إلى نظام جديد، لا يتمسّك بامتيازاته بأنانيّة، ولا يتباهى بعدالته الخاصّة، بل بإيمانه بخلاص المسيح، وباتّحاده به يجد منفذًا إلى العدالة الحقيقيّة»[٩].

قبل أن نحاول استخلاص العبر من هذه النظرة اللاهوتيّة إلى العدالة الوطنيّة، سنتوقّف قليلًا على الشرع اللبنانيّ لندرك معنى الواقع على حقيقته

(٨) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 74.

(٩) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 75.

قدرَ الإمكان، فنستطيع بالتالي أن نجسّم العبر اللاهوتيّة. ولكن لا بدّ هنا من ملاحظة لنوضح أنّنا لا نتناول القضاء اللبنانيّ الذي يساوي بين الجميع، بل ما يميّز الطوائف ويجعل من المجتمع مجموعة «مجتمعات صغيرة».

ج - لمحة سريعة إلى الشرع اللبنانيّ

+ حقوق الطوائف المسيحيّة والطائفة الإسرائيليّة[١٠]

«إنّ حقّها، وهو جماعيّ بشكل خاصّ، يقوم اليوم على مجموعتَي قوانين وضعيّة (positives): فمن جهة، هنالك القوانين التي يمكننا وصفها بالنظاميّة بحكم أنّها تسوس وجود هذه الطوائف وعملها. ومن جهة أخرى، هنالك قوانين الأحوال الشخصيّة بحصر المعنى، التي تلازم الطوائف وتصدر عن تَشريعاتها الداخليّة، ثمرةً لأعرافها المتّبعة»[١١].

أمّا في شأن القوانين النظاميّة، فهي تنظّم اختصاص محاكم الطوائف المسيحيّة والطائفة الإسرائيليّة وتشتمل على أحكام الطوائف القانونيّة المتعلّقة بتنظيمها.

أمّا الامتيازات الممنوحة تلك الطوائف، فهي تتضمّن النواحي التالية: أوّلًا، كلّ ما يختصّ بالأحوال الشخصيّة بمعناها الأكثر توسّعًا؛ ثانيًا، كلّ ما يختصّ بأمور الأوقاف الدينيّة وأعمال الإحسان، كالجمعيّات الخيريّة مثلًا؛ وثالثًا، الصلاحيّة الكاملة للحكم في الدعاوى المتّصلة بخلافات رجال الإكليروس أو رجال الدين اليهود أو الرهبان أو الراهبات، مع كلّ ما يتّصل بالعقائد الدينيّة، وذلك تبعًا للقوانين الدينيّة المرعيّة الإجراء على ألاّ يمسّ ذلك صلاحيّة السلطات العامّة التي تحدّدها القوانين المدنيّة والجزائيّة[١٢]. يبقى أن نشير في هذا الإطار إلى تعدّد

---

(١٠) معظم معلومات هذه المقاطع مستقاة من كتاب إدمون ربّاط السابق ذكره.

(١١) Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 110.

(١٢) راجع: Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 112.

الشرع الكنسيّ واختلافه بنتيجة تعدّد الطوائف نفسها.

وفي سنة ١٩٥٩، أقرّ المجلس النيابيّ قانونًا يساوي بين الرجل والمرأة في الطوائف المسيحيّة والطائفة الإسرائيليّة. غير أنّ ذلك القانون «الذي أنشأ لصالح اللبنانيّين المسيحيّين واليهود نظامًا ميراثيًّا مُكيّفًا على نظام الغرب، قاد إلى تعزيز مسيرتهم القديمة على طريق العصريّة الأوروبيّة، وبالتالي إلى توسيع الخطّ الفاصل الذي يضعه الإسلام بين المؤمنين وأهل الكتاب»[١٣].

+ حقوق الطوائف الإسلاميّة

إنّ القوانين النظاميّة (lois organiques) التي تعتمدها الطوائف الإسلاميّة لإدارة شؤونها الخاصّة، تعطي كلًّا منها استقلالًا ذاتيًّا. فكلّ طائفة تتمتّع باستقلال ذاتيّ في كلّ ما يتّصل بحياتها الدينيّة والاجتماعيّة والإداريّة. «فتمتلك كلّ طائفة من الطوائف الإسلاميّة الثلاث سلطتها القضائيّة الخاصّة والمختصّة وحدها بكلّ شؤون الأحوال الشخصيّة بالمعنى الواسع للكلمة، كما أنّها تشتمل على شؤون الوراثة. أمّا الشرع الذي تطبّقه، فهو مشتقّ من قوانينها الذاتيّة. وبذلك يخضع السنّة للشرع الإسلاميّ بحسب المذهب الحنفيّ، والشيعة للمدرسة الجعفريّة، في حين يتألّف الشرع الدرزيّ من تقاليد وأعراف وعادات وآراء مذهبيّة وقرارات اجتهاديّة محكمة الترتيب»[١٤].

د - الطوائف والعدالة الوطنيّة

إنّ ما ذكرناه في ما تقدّم، على إيجازه، يرسم صورةً حقيقيّة عن تعقّد الشؤون التشريعيّة واختلافها في الطوائف اللبنانيّة. إضافة إلى ذلك، يوزّع الدستورُ اللبنانيّ بين الطوائف الوظائفَ العامّة في الحقول السياسيّة والإداريّة والقضائيّة والعسكريّة. فكيف يمكن بعد ذلك تشجيع نظام عدالة

---

(١٣) Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 121.

(١٤) Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 137.

وطنيّة في بلد تعيش فيه الطوائف بحالة توتّر إن لم نَقُل منافسة؟ في بلد تنظر فيه كلّ طائفة إلى مصالحها الخاصّة وحسب، وتجد نفسها دومًا في حالة دفاع عن النفس؟ لا يخفى على أحد أنّ تعزيز الوحدة الوطنيّة وتطوّرها، في أيّ بلد كان، لا يكون إلاّ عن طريق تقدّم التشريع بفضل النزاعات القضائيّة التي تطال مختلف أوجه الحياة بدون استثناء. ولكن عندما ننظر إلى لبنان، نجد أنّ هذه الوسيلة الحيويّة شبه مشلولة ما دامت كلّ طائفة في نزاع مع الأخرى، تلقي إلى نفسها مقاليد أمرها وتسعى جاهدة لتحقّق عدالتها الذاتيّة.

إنّ التعارض بين الطوائف وتيّاراتها المتعدّدة لم ينفكّ عن الظهور والتأصّل في الحياة العامّة منذ الاستقلال، ممّا أثّر ويؤثّر سلبًا في الوحدة الوطنيّة التي هي في أساسها ضعيفة البنية، نظرًا إلى الظروف التاريخيّة التي ساهمت في تكوين لبنان. فيكفي أن تتمسّك طائفة ما بمطلب لها، أو تعارض مشروعًا عامًّا، حتّى تظهر علامات أزمة تمسّ استقرار البلاد. ومن اللافت في هذا السياق، أنّ أيًّا من الحلول التي طُرحت إلى الآن لم ينل إجماع الطوائف. ولهذا تبدو الحلول وكأنّها اتّفاقات واهية. في حين يقتضي التوصّلُ إلى اتّفاق منيع يحمل عناصر تطوّر الحياة الوطنيّة، إجماعَ إرادات الطوائف بحرّيّة. وما الغموض والالتباس اللذان يميّزان الاتّفاقات الأساسيّة سوى نتيجة بديهيّة لغياب القاعدة السالفة الذكر. إذ يمكن أيّ اتّفاق تمّ عقده أن يصبح عرضة لتأويل متناقضة متباينة بحسب تقلّب آراء الطوائف ومقتضيات مصالحها الخاصّة والآنيّة. فلا بدّ من الإقرار بجرأة ونزاهة أنّ كلّ الاتّفاقات التي عُقدت بين الطوائف تنقصها الإرادة الحرّة والإجماع. فهنالك دومًا طائفة أو أكثر تبدو كأنّها أُكرهت على الموافقة على الاتّفاقات الوطنيّة، فتأتي نتيجة ذلك لاحقًا أزمات وحروب. وسرعان ما يُترجم اتّفاق ما موقفَين أساسيّين: موقف المستفيد من الاتّفاق وموقف المظلوم من جرّائه؛ موقف المتمسّك بما وَهَب له الاتّفاق من امتيازات وموقف المطالب بإلغاء تلك الامتيازات وتغيير الاتّفاق. فينتج من ذلك الواقع أنّ العدالة التي يتشبّث بها المدافع عن الاتّفاق، ما هي

غير «عدالة فرّيسيّة» مبنيّة بمعظمها على أنانيّته وتمسّكه بالحرف لكيما يحفظ لنفسه امتيازات أكسبته إيّاها ظروف معيّنة. وفي الوقت نفسه، لا تمثّل مناداة المظلوم بالعدالة سوى «رياء فرّيسيّ» لا يهدف إلّا إلى قلب الامتيازات لصالحه. ولكن أين هو المخرج من هذه الدائرة الأليمة؟ كيف يكون ولوج ديناميّة تعزّز العدالة الوطنيّة بمعناها الواسع؟ لربّما توصّلنا إلى ذلك بإلقاء الضوء على المبدأ - مصدر كلّ حق.

+ ما هو المبدأ مصدر كلّ حقّ؟

بما أنّ لكلمة «حقّ» (droit) مفاهيم متعدّدة، فلا بدّ من أن نوضح مفهومنا للحقّ هنا. نعني بـ«الحقّ» القاعدة الحقوقيّة التي توجّه سلوك الناس وتسوسها في مجتمع معيّن. وتظهر تلك القاعدة الحقوقيّة عندما يكوّن أفرادٌ جماعةً، لا تبعًا لميزات مشتركة كالعرق والثقافة والدين وحسب، بل كمجتمع مؤلّف بقصد بلوغ غاية ما. لذا ينبع الحقّ من تلك الحركة الآيلة إلى الغاية المحدّدة، وهكذا يكون الحقّ قوّة خلّاقة ديناميّة. فالحقّ يتخطّى حدود العصبيّة والمصالح الضيّقة والخصوصيّة الأنانيّة، ليبلغ الشموليّة، والخير العامّ.

وبالعودة إلى موضوعنا، فالطوائف في لبنان، كما سبق أن بيّنا، تؤلّف مجموعات تنطوي على غايات روحيّة ودنيويّة في الوقت نفسه. أمّا الدولة التي هي، بحسب التعريف الجامع، مجتمع زمنيّ ذو غاية دنيويّة، فتبدو مقيّدة بتضارب غايات الطوائف المتعدّدة وتنوّعها. والدستور هو خير معبّر عمّا للبلاد من طبيعة اجتماعيّة معقّدة. فهل من سبيل لتحريك ديناميّة الحقّ التي ذكرناها أعلاه؟

إنّ كلّ طائفة تبدو في الواقع كأنّها حاملةٌ نظامين متعارضين: أوّل قائم، وآخر برسم التأسيس. أضف إلى ذلك تعارض غايات الطوائف في ما بينها، وهذا يحول دون تحديد الغاية الوطنيّة وتعريف نظام العدالة الوطنيّة الذي لا يمكن أن يكون في حالة جامدة واهنة. غير أنّ حالة الجمود أو قُل حالة الضياع وفقدان الوجهة والغاية المشتركة، لا تميّز

الدولة ككلّ وحسب، بل تصيب كلّ الطوائف. فتقدّم الطوائف نحو غاياتها الذاتيّة بات عقيمًا، بل وحتّى أمست الغايات ذاتها مجهولة ضبابيّة. فهل يسعنا بعد ذلك القولُ بأنّ الطوائف هي مصدر الحقّ بحسب التعريف الذي حدَّدْناه؟ بالطبع لا.

ينبغي على كلّ طائفة أن تثير مسألة العدالة الوطنيّة، لا بحسب الطريقة المعهودة، بل بانصرافها إلى نوع من النقد الذاتيّ الجدّيّ. فمثل هذا النقد سيسمح لها بإنشاء حوار حيويّ في داخلها في ضوء غايتها الروحيّة. ولا بدّ أن يقود ذلك، إن تمّ بصدق ونزاهة، إلى تغيير مفهوم العدالة الوطنيّة عندها وموقفها منها من جهة، وإلى تجدّد في داخلها يحرّرها من الجمود والضياع من جهة أخرى.

إنّ تقدّم العدالة الوطنيّة مرهون بأن تكبح كلّ طائفة العنف والأنانيّة المترسّخين فيها، وعدم سلوك هذه الطريق يعني الاستمرار في حالة الضياع وخنق تطوّر الحياة الطبيعي.

+ هل نظام العدالة الوطنيّة في طريق مسدود؟

يستلزم التوجيه نحو عدالة حقيقيّة إقرار الجميع بأنّ أيًّا من الطوائف لا يسعها الادّعاء أنّ نظامها القائم يتطابق وغايتها السامية. بل أكثر من ذلك، فنظامها القائم، مع كلّ ما يحويه من حقوق وامتيازات وغنى، هو حقيقة تتعارض مع غايتها ما دام وسيلةً للانتفاع الذاتيّ، ولتغذية الأنانيّة الفرديّة والجماعيّة. وبالتالي فهو مصدر عنف وقلّة عدالة، لا حيال الطوائف الأخرى وحسب، بل في داخل الطائفة الواحدة أيضًا.

ولكن في الوقت نفسه، فالقول إنّ على الطوائف أن تُعْتِق عن أنانيّتها وتتخلّى عن امتيازاتها وحقوقها لصالح بنيان نظام عدالة وطنيّة، هو قول يُبسّط الأمور، بل هو ساذج. فالطوائف لا تزال تفتقر إلى نقطة التقاء إيجابيّة وحقيقيّة في ما بينها. أو بكلام آخر، تحتاج الطوائف إلى تغيير طريقة تعاملها السلبيّة حيال موضوع العدالة الوطنيّة، إلى تغيير طريقة تفكيرها ومفاهيمها والخروج من الدائرة المغلقة.

إن كانت بعض الطوائف تتمسّك بامتيازاتها وحقوقها التي أكسبتها إيّاها ظروف معيّنة، كمَن يتمسّك بالحرف، فعلى الطوائف الأخرى المنادية بإلغاء تلك الامتيازات والحقوق، أن تبرهن أنّ دعوتها جامعة ووطنيّة، أي إنّها لا تؤدّي إلى تمييز مجحف جديد بين المواطنين. وهكذا تصبح العدالة الوطنيّة «لعبة شدّ حبال» بين الطوائف. «عندما يحتجّ المطالبُ بقوّته لكي لا ينجز حرفيّة اتّفاق ما، لا يمكن المدافع أن ينكر أوّليًّا أنّ ذلك الرفض يقوم فعليًّا على حقّ مشروع. ولكن على ذاك الذي يعمد إلى الروح إزاءَ الحرف أن يقدّم البرهان بنفسه أنّ قدرته هي حقًّا في خدمة الجميع»(١٥).

فمهما يكن من أمر الأنانيّة والعنف والجشع المسيطر في نظام الطوائف المتمسّكة بالحرف، نخطئ إن ظننّا أنّ نهوض العدالة الوطنيّة يبدأ بتخلّي تلك الطوائف عمّا تملكه لصالح الطوائف الأخرى. فالأنانيّة ورغبة السلطة والعنف تملك على الطوائف عامّة. فالطائفة التي تضع نفسها في موقع المطالب، موقع المظلوم، تملك القناعة الراسخة أنّ الحقّ إلى جانبها وأنّ قلّة العدالة والظلم ينشآن عن أنانيّة الطوائف الأخرى. وهكذا نبقى ندور في حلقة مفرغة لا يمكن أن تؤول إلّا إلى «اتّفاقات واهية» سرعان ما تتحوّل إلى أزمات وربّما إلى حروب.

هـ - الطوائف المسيحيّة ونظام العدالة الوطنيّة

هل نحن إزاء حالة ميؤوس منها أم هنالك سبيل للرجاء؟ إنّ التقاء الإرادات الحرّة، التي بوسعها وحدها أن تنجز اتّفاقًا حقيقيًّا، اتّفاقًا يضمن الحوار السلميّ والبنّاء والموضوعيّ بين «الحرف» و«الرّوح» لصالح الخير العامّ، هو رهن الإرادة الطيّبة الحرّة في كلّ من الطوائف. ولكن أيجب انتظار تلك اللحظة تحلّ علينا من السماء؟ بالطبع لا. فبمقدور الطوائف المسيحيّة، بل ومن واجبها، أن تأخذ المبادرة وتطلق المسيرة نحو نظام أفضل.

---

(١٥) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 94.

إن كان للطوائف المسيحيّة الحقّ بامتلاك امتيازات وحقوق تؤمّن لها استمراريّتها، وتحفظ لها هويّتها الخاصّة، فلا بدّ، في الوقت نفسه، من أن تكون مجموعة الامتيازات والحقوق هذه موجّهة نحو غاياتها الأساسيّة. غير أنّ الواقع يبيّن أنّ نظام كلّ طائفة وامتيازاتها تبدو كأنّها وسيلة للعنف في خدمة الأنانيّة الفرديّة والجماعيّة. لذا تبقى عدالتها بعيدة كلّ البعد عن غاياتها الأساسيّة، ألا وهي خلق نظام عدالة حقيقيّة في خدمة الجميع. ولهذا السبب ينبغي على هذه الطوائف أن تكون روحيّة أكثر منها مادّيّة. فالبعد الروحيّ وحده يوجّه النظام القائم مع كلّ عناصره نحو خير كلّ اللبنانيّين، وهو الضمانة الوحيدة لتحويل الأنانيّة والعنف إلى قوّة خلّاقة.

ولكن أتكفي مثل هذه الخلاصة لتوضيح دور الطوائف المسيحيّة في بنيان مجتمع العدالة؟ الجواب سلبيّ بدون شكّ. فكما سبق أن ذكرنا، تجتازُ الطوائفَ عامّة، والمسيحيّةَ بوجه خاصّ، تيّاراتٌ متعدّدة متنافسة، ممّا يفقد التجانس في الطائفة الواحدة. لذا يكون الحلّ في إيجاد «نواة صلبة» في الطوائف المسيحيّة تصلح كنقطة انطلاق لمجتمع العدالة المنشودة. وما هذه النواة الصلبة، في نظرنا، غير الكنيسة، أو الكنائس على وجه أصحّ. فبمقدور الكنائس أن تُشْعِر المؤمنين بفضيلة العدالة، وأن تباشر هي نفسها، بمقتضى التزاماتها في مختلف أوجه الوجود الاجتماعيّ، العملَ من أجل عدالة وطنيّة في ضوء إيمانها.

٦. الكنائس ونظام العدالة الوطنيّة

هل ما ذكرناه في ما تقدّم يفترض تمييزًا بين الكنيسة والطائفة؟ الجواب هو نعم. صحيحٌ أنّ الكنيسة، مهما كانت، تحفظ نظرتها إلى الطائفة والإيمان معًا وبغير تفرقة. ولكن بما أنّ رسالتها الأساسيّة تكمن في مواصلة رسالة المسيح، فعليها أن تعي أنّه لا سبيل إلى المقايسة بين الإيمان والطائفة، وأنّ رسالتها، بصفة كونها كنيسة، لا تقتصر على الطائفة، بل تنفتح على الشموليّة. ولذلك ينبغي للكنيسة أن تولي مجتمع

العدالة أهمّيّة تفوق اهتمامها بما يؤلّف نظام طائفتها.

أو بكلام آخر، يكون دور الكنائس الفعليّ في إظهار عدم جدوى الأنظمة التي تتمسّك بها الطوائف، إن فقدت تلك الأنظمة غايتها القصوى، ألا وهي بنيان مجتمع أخويّ عادل لأناس أحبّهم الله جميعًا وتبنّاهم بالمسيح يسوع. ذاك هو مثال العدالة الواجب على الكنائس المناداةُ به، والعمل من أجله.

غير أنّ فهم الأمور من هذا المنظور، هو دعوة إلى تخطّي مجرّد العدالة المألوفة. فالموضوع يتعلّق بعدالة مطبوعة على المحبّة القادرة وحدها على دفع كلّ نظام بشريّ نحو كمال أفضل دومًا. وهكذا ترافق العدالةُ المحبّةَ وتكتمل بها، ما دامت المحبّةُ حركة تتجاوز مفاهيم العدالة الداعية إلى احترام الحقوق وكرامة الإنسان والمساواة الاجتماعيّة، لتصل إلى ممارسة المغفرة والرحمة، تينك الفضيلتين المسيحيّتين اللتين تمكّنان المؤمن من التغلّب على النقائص التي ترافق حتمًا كلّ عمل بشريّ. أوليس من واجب الكنيسة ككلّ وواجب كلّ مؤمن أن يسيرا في حركة المحبّة هذه؟

لكلمة «عدالة» في العهد الجديد معنيان: أوّل يفيد العدل والبرّ والسلوك وفقًا للحقّ (dikaiosynè, dikaios)، وثان يعني التبرير (dikaiôsis). أمّا عدالة الله (أو برّه)، فهي، كما أشرنا إليه آنفًا، مصدر خلاص للبشر: فهي أمانة الله لعهده مع أناس خونة ظالمين. فعدالة الله ليست عدالة التعاوض، ولا عدالة المجازاة. وبهذا المعنى تسمى عدالة الله تبريرًا للناس، عدالة منشؤها محبّة الله الخالصة والمجّانيّة على حدّ قول القدّيس بولس: «أمّا الله فقد دلّ على محبّته لنا بأنّ المسيح قد مات من أجلنا إذ كنّا خاطئين» (روم ٥/٨). ولكن إن كان الله، بدافع محبّته ورحمته اللتين لا حدّ لهما، قد أحبّنا ونحن خطأة، أبوسعنا أن نكون نحن على هذا القدر من السموّ فنقلده؟ بالطبع لا. إذ لا يمكن إنسانًا أن يمارس بقوّته الذاتيّة مثل هذه العدالة، ولكنّه يمسي قادرًا بفضل عمل المسيح فيه. فالموضوع

يتعلّق إذًا بتحوّل داخليّ في المؤمن الذي ينفتح على المسيح. كتب القدّيس بولس إلى القورنثيّين: «فنسألكم باسم المسيح أن تصالحوا الله. ذاك الذي لم يعرف الخطيئة جَعَله الله خطيئة من أجلنا كيما نصير به برّ الله» (٢ قور ٥/ ٢١).

إنّ محبّة الله ورحمته هما ينبوع العدالة الحقيقيّة، ولا يمكن عدالة مسيحيّة أن تكون منفصلة عن ذاك الينبوع الذي لا ينضب. فأن تبحث الكنيسةُ أو يبحث المؤمن عن العدالة بحسب متطلّبات الإنجيل، فذاك يعني الانضمام إلى كلّ إنسان في أعمق احتياجاته بعيدًا كلّ البعد عن مجرّد عدالة التبادل. وهكذا ندرك التأكيد التالي: ما من عدالة مسيحيّة حقيقيّة إن لم تكن في المحبّة.

بيد أنّ ثمّة سؤالًا يمكن طرحه إزاء هذا التأكيد: ألا يقود مثلُ هذا السلوك المسيحيّ الكنائسَ والطوائفَ المسيحيّة، في آخر الأمر، إلى التضحية بنفسها في سبيل الآخرين؟

٧. الكنائس ومتطلّبات المحبّة

للإجابة عن السؤال السابق، نبدأ بالبحث على مستوى المؤمن الفرد، ومن ثمّ سنرى إذا كان بوسعنا تطبيق موقف المؤمن العاديّ على الكنائس بصفتها جماعات مؤمنين.

يُظهر الإنجيل أنّ يسوع يشهد بأقواله وأفعاله على أنّ محبّة الله الآب هي رحمة لا حدّ لها تجاه الخطأة (أنظر مرقس ٢/ ١٥-١٧ ومتّى ١١/ ١٨-١٩). فرحمة الله اللامحدودة تصبح واضحة، حقيقة معاشة، من خلال شخص المسيح، وهو بالنسبة إلى المؤمن قدوة يقتدي به (أمثلة في متّى ٥/ ٤٣-٤٨، إلخ). ولكنّ محبّة الله بالمسيح، التي تصالح البشر مع الله (يوحنّا ٣/ ١٦-١٧)، تبلغ كلّ إنسان (يوحنّا ٣/ ٣٥ و٥/ ٢٠ و١٦/ ٢٧)، فيكشف الله عن ذاته محبّةً في الإيمان بالمسيح يسوع، وفي المحبّة الأخويّة (راجع ١ يوحنّا ٤/ ٧-١٢). فليس للإيمان المسيحيّ من وجود

من غير محبّة معاشة واقعيًّا. أو بكلام آخر، إنّ مصداقيّة الإيمان تقتضي الحياة بالمحبّة. أوّلًا، محبّة الله، ما دامت حياة المسيحيّ المطيع يسوع هي حياة الإنسان وقد حُرِّر من الخطيئة ودخل في علاقة بحياة الله نفسها. وثانيًا، محبّة القريب، وهي محبّة مؤسَّسة على مجّانيّة المحبّة التي يتقبّلها المؤمن من الله بالمسيح (أنظر متّى ١٨/٢٣-٣٥). إنّها ثمرة الروح القدس ذاته (غلاطية ٥/٢٢)، يسكبها الله في قلب المؤمن (غلاطية ٥/٥). وبالتالي، فمحبّة القريب هي استمراريّة محبّة يسوع ذاتها (يوحنّا ١٣/٣٤-٣٥)، وإظهار حقيقيّ ملموس لمحبّة الله الذي لا يُرى (١ يوحنّا ٤/١٦).

فمن واجب المؤمن إذًا أن يعيش محبّة المسيح الخلاصيّة في حياته. «ما دامت حياة المسيح تكشف لي أنّ جوهر الخلاص يقوم على التضحية بكلّ فرديّة (individualité)، وعلى إماتتها لكي أحيا الشخصيّة (personnalité) الحقيقيّة في نفسي وفي الآخرين، لا أصبح شبيهًا بالمسيح إلّا على قدر ما يُضحّي «الأنا»، بمبادرة محبّة مماثلة، بكلّ فرديّة يتلبّس بها ويقوم بدورها، حتّى تتمكّن الشخصيّة الحقيقيّة من البروز والانتشار»[١٦].

فإن كان بمقدور المؤمن البسيط القلب أن يوسّع دائرة المحبّة في حياته العائليّة والاجتماعيّة والمهنيّة، عن طريق تنازله عن فرديّته، ألا يسعنا القبول بأن تضحّي كنيستنا وطائفتنا بفرديّتهما في سبيل الكنائس والطوائف الأخرى؟

لا نرى لماذا يجب على مثال المحبّة الذي كشف المسيح عنه وعاشه، أن يُستبعد عندما نخرج من الإطار الفرديّ والجماعيّ، من المؤمن إلى الكنيسة والطائفة. ولقد كمن الاعتراض في أنّه، على مستوى علاقات الكنائس بالطوائف المسيحيّة، وعلاقات هذه الأخيرة بالطوائف الإسلاميّة، لا يمكن تحديد فحوى ممارسة المحبّة، ولا سيّما في ظروف عسيرة تتضارب فيها المعطيات المحلّيّة والإقليميّة والدوليّة وتتعقّد. فما

---

(١٦) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 114.

الذي يضمن ألّا تؤول تضحية الكنيسة، التي هي في آخر الأمر التضحية بالطائفة نفسها، ما دامت الكنيسة نواتها، إلى الموت لا إلى الحياة، إلى الزوال بدل بزوغ الشخصيّة الحقيقيّة؟ على هذا الاعتراض الصائب لنا ردّان: بادئ ذي بدء، لن نتوصّل أبدًا إلى أن نفهم كيف نمارس محبّة المسيح المثاليّة في ملئها، ذلك أمر يفلت من الفهم الإنسانيّ. فهو مثال ويبقى كذلك. ولكن، مع تسليمنا بذلك، علينا دومًا أن نسعى إليه في حياة المؤمن الخاصّة، كما في علاقات الكنائس بعضها ببعض، وعلاقاتها بالطوائف الإسلاميّة. وهذا أمر يفترض عبور مراحل انتقاليّة تبقى غير تامّة، بكلّ تأكيد، بالنسبة إلى المثال الفائق، ولكنّها تمثّل نموًّا مستمرًّا نحوه، ما دامت مستلْهَمة منه.

ومن ثمّ، وهذا الردّ الثاني، لا يمكن محبّة المسيح، في أيّ حال من الأحوال، أن تكون دعوة إلى الموت أو قلّة العدالة: إنّها دعوة إلى الحياة الحقيقيّة. لأنّ تلك المحبّة التي لا تنفصل عن العدالة، تحمل في جوهرها، هموم الحرّيّة والحقيقة والعدالة.

ونبدي هنا ملاحظة ذات شأن: إنّ ما تقدّم يكشف لنا عن شرط آخر في ممارسة المحبّة. فإن كان لا يسع المحبّةَ إلاّ أن تكون انفتاحَ الكنائس بعضها على بعض، وعلى الطوائف الإسلاميّة، لبنيان مجتمع أخويّ، فلا بدّ لتلك المحبّة أوّلًا من أن تعاش، بكلّ متطلّباتها، في قلب كلّ كنيسة.

على مثال يسوع، يجب أن تُعاش المحبّة وتُمارس في دائرة صغيرة لكي تستطيع التوسّع لاحقًا لتشمل كلّ العالم. فيسوع قد كشف عن مثال المحبّة إبّان حياته بين قومه. فهو قد وُلد يهوديًّا تحت الناموس الذي احترمه، وبدأ رسالته بين قومه وقد أحبّهم حتّى المنتهى. «ولأنّه تبع طريق الإنسانيّة خطوة فخطوة، أي طريق إنسانيّته في زمن محدّد وبلد معيّن، معطيًا قيصرَ ما لقيصر، استطاع، في الوقت نفسه، أن يكشف لنا شيئًا فشيئًا الكمالَ الإلهيّ، وكيف يسعنا على مثاله أن نعطي اللهَ ما لله»[١٧].

---

(١٧) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 124.

فالمسألة إذًا هي مسألة تحويل في نظرتنا إلى الأمور وتصرّفنا حيالها. فممّا لا شكّ فيه أنّ من واجب كلّ كنيسة أن تنصرف إلى الاهتمام بأبنائها، وعلى الأخصّ بأشدّهم حرمانًا وحاجة، سواء أماديًّا كان ذلك أم روحيًّا أم أخلاقيًّا. ولكن، ألّا تتحوّل تلك المساعدة إلى عصبيّة وانغلاق على الذات. إنّ محبّة كلّ إنسان خاصّته، ومحبّة الكنيسة خاصّتها، هما واجب يعني تجاهُلُه قلّةَ عدالة إزاء القريب الأقرب. غير أنّ مساعدة القريب الأقرب يجب أن تكون دائرةً لا تلبث أن تتوسّع، وإلاّ تحوّلت العدالة إلى قلّة محبّة، إلى أنانيّة إنْ هي إلاّ مصدر كلّ شرّ.

٨. الكنائس وخطيئة اليهود الذين لمْ يؤمنوا بيسوع المسيح

تكلّمنا في مستهلّ هذا القسم من الدراسة على رفض رؤساء اليهود يسوع. فقد اختار قادة الشعب الاكتفاء بخصوصيّتهم التاريخيّة، رافضين بذلك تدخّل الله نفسه، الذي يهدف إلى تحويل الخصوصيّة هذه. كما تكلّمنا على حدث العنصرة، واصفين إيّاه وعدًا بالآخرة عندما تصبح الإنسانيّة جمعاء واحدة وأخويّة، من غير أن يزول ذلك إلى إلغاء خصوصيّة كلّ مجموعة أو كلّ شعب. والبُعد الثاني لحدث العنصرة – بُعدٌ لا ينفصل عن الأوّل – هو انفتاح الرسالة الإنجيليّة على العالم، تلك الرسالة التي يؤلّف عمادَها الإيمانُ بالله أبي يسوع المسيح والمحبّةُ الجذريّة، أساسان يقودان إلى التضحية بالنفس في سبيل الإنسان، أ«قريبًا» كان أم «بعيدًا». ولكن كيف لنا أن نفهم علاقة الحقّ في الحفاظ على الخصوصيّة بمتطلّبات المحبّة؟ ألا ينطوي الأمران على تناقض واضح؟

لكيما نجيب عن هذا السؤال، نذكّر بواجبَي كلّ مسيحيّ وكلّ كنيسة: الواجب الأوّل يتلخّص بالكشف عن مصداقيّة الإيمان المسيحيّ عن طريق ممارسة المحبّة. والثاني هو تأكيد الأمانة للعدالة التي تأتي المحبّةُ لا لتلغيها بل لتكمّلها. غير أنّ هاتين الفضيلتين لا تنفصلان البتّة عن خصوصيّة الكنائس التاريخيّة، بل على خلاف ذلك، تدخل بفضلهما خصوصيّةُ كلّ كنيسة في ديناميّة تمامها الذي يكمن في الله نفسه. وهذا

بالضبط ما عنينا به بزوغ الشخصيّة الحقيقيّة. فلا بدّ من التأكيد التالي: ما من خصوصيّة حقيقيّة إلاّ في المحبّة. وما ذلك سوى جوهر الإيمان المسيحيّ وسرّه. فالخصوصيّة في المحبّة هي جوهر الثالوث الأقدس، إذ إنّ كلّ أقنوم من الثالوث هو علاقة خالصة بالأقنومين الأخرَين. كلّ أقنوم مختلف عن الأقنومين الآخرين، ولكنّه على اتّحادٍ تامّ بهما. ألا يعني ذلك أنّ كمال المحبّة المسيحيّة هو تكريس الخصوصيّة؟ فلا بدّ إذًا من الاختيار بين الخصوصيّة التي يدعونا الله إلى بنيانها، والخصوصيّة التاريخيّة التي تدفع الكنائس إلى رؤية نفسها غير متّسقة مع الرسالة المؤتمنة عليها. ولكن، ألا يعني الأمر الأخير هذا تكرار خطيئة رؤساء اليهود في زمن يسوع؟

الخاتمة: الكنائس رجاء وإيمان بمستقبل أفضل

إنّ ما خلصنا إليه من تأكيدات ليس، في أيّ حال من الأحوال، حلًّا جاهزًا لا يحتاج إلى أن يُطبّق بصورة ميكانيكيّة. فمن الوهم أن ننظر إلى تلك التأكيدات مثل هذه النظرة.

إنّ التأكيدات التي استنتجناها تبلغ ذروتها في مثال المحبّة، وهي ليست برنامجًا، بل بداية حلّ. فهي معروضة لتكون عاملًا يساعد كلّ مسيحيّ، وكلّ كنيسة، على قراءة الماضي والحكم عليه، وتقييم الحاضر، واعتماد موقف عمليّ من أجل المستقبل.

يُظهر لنا الماضي بلادًا تعيش إحدى حالتين: إمّا حالة هدوء، إذ تحاول الدولة أن توازن بين الطوائف وتيّاراتها الأقوى؛ وإمّا أزمة، إذ تتشبّث كلّ طائفة بخصوصيّتها المتفاقمة، مع كلّ ما تتمسّك به من امتيازات وتحمله من أحكام سابقة ومخاوف. وفي كلتا الحالتين، يبقى التقدّم نحو مجتمع عدالةٍ يعيش فيه اللبنانيّون من غير خوف، متساوين بالحقوق والواجبات، مجمّدًا.

وفضلًا عن ذلك، فالاتّفاقات التي تُفرض على طوائف متعارضة،

تبقى بدورها بعيدةً كلّ البعد عن أن تكون اتّفاقاتٍ صحيحة عَقَدَتْها إراداتٌ حرّة هي وحدها قادرة على البحث عن حلّ وسط، عن حكم منصف صائب مبنيّ على حوار بنّاء وسلميّ بين «الحرف» و«الرّوح».

ومن جهة أخرى، تُظهر لنا النظرة الموضوعيّة إلى التاريخ أنّ الطائفة، أيًّا كانت، أسيرة خطرين: إمّا أن تُصارع لكي تحافظ على خصوصيّتها مهما كلّف الأمر، وهذا يعني أن تعيش في ظلّ خطر دائم وتعزّز أنانيّة مميتة؛ وإمّا أن تنفتح على محيطها وتنطلق في الطريق الذي يزيل كلّ تفرقة، وهذا يعني، مع الوقت، فقدان الطائفة خصوصيّتها ووجودها كجماعة مميّزة. إنّه مأزق في تاريخ الطوائف لم يظهر له مخرج قطّ، ويبدو أنّه سيدوم.

ولكن من غير أن نستبعد إمكانيّة توصّل الإرادات الحرّة في الطوائف إلى تكوين مفهوم مشترك للمجتمع اللبنانيّ، نرى أنّ بوسع الكنائس أن تقوم بدور كبير في سبيل الخير العامّ في لبنان، وذلك بموجب متطلّبات الإيمان المسيحيّ نفسه.

الكنائس: رجاء لبنان الأكيد

ينبغي على الكنائس، بموجب رسالتها الجامعة، أن تفرض تمييزًا - ولا نقول تفرقة - بينها وبين طوائفها. فبفضل مثل هذا التمييز يصبح بوسع الكنائس أن تتجاوز عوائقها التاريخيّة الموروثة وترفع نظرها إلى الزمن الآتي، الزمن الأخيريّ، لكيما تستمدّ منه القوّة التي تساعد على اتّخاذ مبادرات صعبة، تحثّها على اتّخاذها محبّة المسيح المثاليّة. إنّه من واجب الكنائس أن تدع «الأزليّ» يتدخّل في «الزمنيّ»، في النظام القائم، حتّى يوصله إلى غايته التي تفوق بلا قياس كلّ وضع بشريّ.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار اختلاف التيّارات السياسيّة والاجتماعيّة التي تجتاز الطوائف، فلا تستطيع الكنائس أن تقوم وحدها بكلّ عمل للتوصّل إلى بنيان مجتمع عادل أخويّ. ولكن يمكنها أن تكون النواة التي تحوّل مع الوقت وجه طوائفها. فبرفضها الطائفيّة تُحيي الإيمان لدى

أبنائها، وبرفضها التحزّب والتعصّب تعمل للخير العامّ، وبرفضها الأحكام السابقة الموروثة حيال الحياة الوطنيّة تدخل بحرّيّة في حوار مع الطوائف الأخرى، وتتبنّى قضاياهم المحقّة بعيشها لا لنفسها بل لغيرها، وتبدأ حينذاك المسير نحو المجتمع الأخويّ المنشود.

إنّه لطريق طويل لا يمكن اجتيازه بين ليلة وضحاها. ولكن بفضل ديناميّة الإيمان المسيحيّ الذي يجعل المؤمن ينسى ما وراءه ليتمطّى إلى الأمام (فيليبّي ٣/١٣)، لا ينال التشاؤم والإحباط من عزائم المسيحيّين وكنائسهم. فكلّ الصعوبات والعداوات والانقسامات تُمسي وسيلةً تَظهر من خلالها قدرةُ محبّةِ المسيح وحضورِهِ الحيّ: محبّة وحضور يُزيلان شيئًا فشيئًا الأنانيّة ويؤدّيان إلى التكامل في وحدة حقيقيّة.

مراجع البحث

• كمال الصليبي، بيت بمنازل كثيرة، نقله إلى العربيّة عفيف الرزاز، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٩٠ .
• المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، **الوثائق المجمعيّة**، «قرار مجمعيّ في الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة»، و«تصريح في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة»، نقله إلى العربيّة: يوسف بشارة وعبده خليفة وفرنسيس البيسري. بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٤ .
• CORM (Georges); *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionelles*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1971.
• FESSARD (Gaston), *Pax Nostra*, Grasset, Paris, 1936.
• Jean-Paul II, *Dives in misericordia* (encyclique), 1980.
• *L'Osservatore Romano*, Supplément au N° 11 (2255), «Lineamenta», Assemblée Spéciale pour le Liban, 1993.
• RABBATH (Edmond), *La formation du Liban politique et constitutionel*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1986.

روحانيّة الشرق السريانيّ: التراث والأبعاد والإشكاليّات

في كتاب العالِم الراحل الخوري يواكيم مبارك (١٩٢٤-١٩٩٥) «مخدع القلب الزوجيّ»*

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ**

لم أعد أتذكّر اليوم الذي التقيت فيه الخوري يواكيم مبارك، ولكنّي أتذكّر جيّدًا الكلمات التي سمعتها عن لسانه يوم أحد الفصح في كنيسة سيّدة لبنان الباريسيّة العامّ ١٩٨٠، وكان يلقي عظة المناسبة. سمعتُه يقول «إنّ المارونيّة، وإن حملت الصليب والألم، لا تنسى، عبر الإفخارستيّا، أنّها في فصح دائم وقيامة مستمرّة. المارونيّة حركةٌ روحانيّة لها جذورها في ماضي الشرق الأنطاكيّ المسيحيّ، لا تتحدّد بجغرافيّة معيّنة ولا بحواجز مصطنعة. إنّها في خدمة الحياة والعيش المشترَك والتعاون والصداقة والمحبّة، وكلّ ذلك في كثير من التواضع والوعي الذاتيّ».

وصيف ١٩٩٢، بعد سنوات العمل الجادّ في سبيل المجمع اللبنانيّ الثاني، انسحب الأب مبارك من عمل عاشه على مستوى الرجاء الكبير،

(*) *La chambre nuptiale du cœur. Approches spirituelles et questionnements de l'Orient Syriani*, par Youakim Moubarak, «Libanica» IV, Cariscript, Paris, déc. 1993, 126 pages.

(**) رئيس تحرير مجلّة المشرق.

إلّا أنّه لم يُنجَز ولم يتحوّل إلى تاريخيّة على شاكلة المجمع اللبنانيّ الأوّل. وهذا الانسحاب قاده إلى عزلة روحيّة في باريس وجوارها، وكان بداية لعملٍ تكوّن في فكره وتصوّراته منذ أمد بعيد، وكان يعتبره، حتّى في جهده المجمعيّ، قناعة أساسيّة وأوّليّة. إثر خروجه من الساحة اللبنانيّة، اختار يواكيم مبارك الغوص في مجال الروحانيّة السريانيّة، في جذورها ومنطلقاتها، في أشكالها وآبائها وإطارها. وسريعًا، وبعد سنة على استقالته من أمانة سرّ المجمع اللبنانيّ وأمانة سرّ مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، صدر له كتابٌ صغير بالفرنسيّة يحمل العنوان التالي: **مخدع القلب الزوجيّ، مقاربات روحانيّة للشرق السريانيّ وإشكاليّاته**. والكتاب، المُهدى إلى الأب جان - موريس فيه الدومينيكانيّ، مؤرِّخ الشرق المسيحيّ، جاء في ١٢٦ صفحة من القطع الوسط، ويتضمَّن معالم الروحانيَّة السريانيَّة في خطوطها العريضة بحسب تصوُّر الخوري يواكيم مبارك. وهو الأخير في سلسلة مؤلَّفاته الصادرة قبل وفاته.

والهمّ الروحانيّ عند مبارك، ليس وليد الصدفة أو إنّه ردّة فعل حيال ظروف معيّنة. إنّه همٌّ متأصِّل في وجدان المارونيّ المترهِّب، الآتي من شمال لبنان حيث نشأت الرهبانيّة ونمت على روحانيّة إنجيليّة متأصِّلة. وهو همٌّ له جذوة في فكر مَن رافق العالِم لويس ماسينيون وفي ثقافة مَن تطرَّق إلى الكثير من الموضوعات والقضايا، فكانت له عدّة مطالعات ذات طابع روحيّ وفي الروحانيّة، ككتابه في **القدّاس** (١٩٥٨)، **والتجديد الليتورجيّ** (١٩٦٢)، **وبستان الشرق السريانيّ الروحانيّ** (١٩٧٧) وما جاء في **الخماسيّة المارونيّة الأنطاكيّة** (١٩٨٤)، وأخيرًا رياضته التي ألقاها في الرهبانيّة الأنطونيّة وقد عنونها: «الروحانيّة بين الأمس واليوم»، ونشرتها مجلّة **حياتنا الأنطونيّة** في عددها التاسع الصادر سنة ١٩٨٦.

أقسام مخدع القلب الزوجيّ هي كالتالي: المقدّمة (الصفحات ٥ - ١٢)، أوّلًا: طرق الشرق السريانيّ الروحانيّة، في ثلاثة فصول: الشروط الزمنيّة، البنى الكنسيّة، ومناخ الحياة الروحانيّة وثوابته في العالم السريانيّ (ص ١٣-٢٩)، ثانيًا: عناصر روحانيّة من الشرق السريانيّ في أدبيّن

روحانيَّين أساسيَّين، في فصلين: كنّارة الروح القدس وطريق الشيخ الروحانيّ (ص ٢٩-٦٤)، ثالثًا: الإشكاليّات والمفارقات أو خمير الشرق السريانيّ الروحانيّ في مواجهة شروط العيش الجديدة في العالم المعاصر في اثنتي عشرة نقطة، (ص ٦٥-١٠٨)، بعض المعالم البيبليوغرافيّة (الصفحات ١٠٩-١١٤)، والخاتمة في فصلين (ص ١١٥-١٢٢).

يركّز مبارك في المقدّمة على بعض الأمور:

- يركّز أوّلًا على خصوصيّة الشرق السريانيّ (وهو يفضّل تعبير L'Orient Syriani على Syrien للابتعاد عن كلّ خلط سياسيّ، وعلى Syriaque لئلّا تُفسَّر الصفة بأنّها لغويّة وأنّ الشرق كلّه يتكلّم السريانيّة، وعلى -Syro antiochien، إذ إنّ الشرق السريانيّ لا يمكن حصره بأبرشيّة أنطاكية).
- إنّه تركيز على خصوصيّة الروحانيّة السريانيّة. والشرق السريانيّ هو النسيب المحتقر في إطار المسكونيّة، إذ لا اعتبار له، بل إنّه مهمّش لا دور له على الصعيدين الأكاديميّ والكنسيّ. بالرغم من ذلك فإنّ سريانيّة الكنيسة تمثّل الدور الشريك الفاعل في تنمية روح المسكونيّة، وهي الخمير الروحانيّ الواعد عندما نظر إلى الماضي وتراثه الحيّ.
- في الثلاثين سنة الأخيرة، حدث تجدّد مهمّ في الدراسات السريانيّة تمّ على «يد أعزّ أصدقاء الشرق في كنيسة الغرب»، ولا بدّ من كلمة تقدير لما قاموا به. يقول الخوري يواكيم في هذا الشأن: «إنّي أمتشق المهمّة في آخر المطاف بعد أن شدّني سير أعمالي الجامعيّة إلى الدراسات الإسلاميّة، ثمّ ربطتني الظروف المأساويّة بالحقل المارونيّ. إلاّ أنّه يبقى متّسع من الوقت للقيام بالعمل الصالح وبعض الشعور بالذنب يدفع للسير على طريق جديد سيرًا حثيثًا» (ص ٩٠). والصفحات التي يكتبها الخوري مبارك موجّهة إلى المؤمنين شرقًا وغربًا، لكن بصورة محدّدة. فالدراسات الأكاديميّة الحاصلة في إطار السريانيّة مهمّة ومتنوّعة وذات قيمة، ومنها التي تحاول تبسيط الموضوعات والمحتوى، إلاّ أنّ ما ينقص هو المحور، أي المكان الذي يعاش فيه التراث السريانيّ، مثله مثل التراث البيزنطيّ والتراث اللاتينيّ. فماذا يَمنع العلماء والدارسين

والمتذوّقين أن يزرعوا في جسم الكنيسة الجامعة شيئًا من تراث الروحانيّة السريانيّة؟ يا حبّذا لو تستمرّ الزيارات الروحانيّة التي يتحدّث عنها الآباء السريان، فتصبح زيارات الكنيسة السريانيّة وروحانيّتها موجّهة نحو الكنيسة الجامعة!

- ويختم المؤلّف مقدّمته بالدعوة إلى تحاشي نزعتَين: الأولى هي النزعة التبشيريّة الالتفافيّة - وهذا بعيدٌ عن الروحانيّة السريانيّة - والثانية هي النظر إلى الشرق المسيحيّ السريانيّ وكأنّه مجموعة تاريخيّة لا تصلحُ إلاّ لعلم الآثار. إنّ الشرق المسيحيّ السريانيّ هو فاعل حيّ له دوره الوجوديّ.

إنّ الإطار الذي نشأت فيه الروحانيّة السريانيّة يتميّز بتاريخ لا يتردّد مبارك بوصفه بالتاريخ «الذليل المُهان»، إذ إنّ مسيحيّي الشرق السريانيّ نالوا نصيبهم من الإمبراطوريّات المسيحيّة والإسلاميّة. ويبرّر مبارك هذا الوصف بسرد تاريخيّ موضوعيّ. وهذا التاريخ هو أيضًا تاريخ الشرق السريانيّ «المُحاصَر والمُشتَّت». فهو «مُحاصر» لأنّ الحياة المدنيّة ممنوعة عليه، و«مشتّت» لأنّ الارتداد إلى حياة العبادة وتقوقع الحياة المدنيّة فيها يدفعان أبناء الجماعة إلى الهجرة والشتات. ومع ذلك كلّه، فتاريخ الجماعات السريانيّة الشرقيّة هو تاريخ الجماعات المتجذّرة والمُتثقفة والمُشرقة، وهذا ما جعلها تتمدّد خارج حدود الشرق، ضمن حياة رسوليّة ناشطة، حتّى القرن الثالث عشر. ولا شكّ في أنّ هذه الجماعات قامت، إبّان القرون الوسطى، بدور الوسيط الثقافيّ بين اليونانيّة والعربيّة أوّلًا، ثمّ بين الحضارة العربيّة وزمن الحداثة المعاصرة ثانيًا.

إنّ البنى الكنسيّة ثلاث مترابطة: البنية البطريركيّة، ثمّ البنية الرهبانيّة التي حدّدت البنية الثالثة وهي إطار الكنيسة الليتورجيّ. والواقع أنّه إذا كان المثال الرهبانيّ هو الذي أعطى البنية البطريركيّة القوّة والمتانة، فإنّ البنية الأخيرة كانت ضرورة كنسيّة ماسّة للحفاظ على حياة الشركة.

وما يهمّنا في مجال الثوابت التي يستخرجها مبارك من تاريخ الكنائس الشرقيّة السريانيّة هو مجموع الخصائص التي تتميّز بها الروحانيّة السريانيّة، وقد عرضها في ستّ نقاط:

أوّلًا: إنّ الحياة الليتورجيّة هي عمود الكنيسة السريانيّة الفقريّ، وتنظّم الحياة اليوميّة في الممارسات الرهبانيّة وأهمّها تلاوة الفرض الإلٰهيّ، إلّا أنّ الجوهر الأسراريّ هو الذي يعبّر عن ماهيّة العمود الفقريّ. ومع أنّ الحياة الإفخارستيّة لم تتطوّر كما حدث منذ القرون الوسطى في الكنيسة الكاثوليكيّة، إلّا أنّ الشاهد على أهمّيّتها في الشرق السريانيّ هو تعدُّد النوافير التي بلغت السبعين على أقلّ تقدير، وهذا ما يجعل منها مدرسة الحياة المسيحيّة الأولى. وقبل الإفخارستيّا، يطبع العماد بطابعه حياة المؤمن، علامة اتّحاد بالمسيح، عبر ثلاثة نماذج: المسيح العريس، تصوّر العماد عودةً إلى الفردوس، تشبيه حياة المعمّد بالحياة الملائكيّة.

ثانيًا: إنّ ما يميّز الحياة الروحيّة هو إحساس عميق بانقطاع المسيحيّة عن اليهوديّة إلى حدّ المعاداة، وذلك ما هو بيّن في الكثير من النصوص، كما هو الأمر في تصوُّر أفرام الذي رأى أنّ إسرائيل – العروس قد اقترف الخطيئة في المخدع الزوجيّ.

ثالثًا: إنّ الخصوصيّة الشرقيّة السريانيّة تؤكّد الجدّة المسيحيّة تأكيدًا واضحًا. وهذه الجدّة تؤدّي إلى رفض كلّ ما ليس هو رأي المسيح العريس. إنّه بعد أساسيّ في الدعوة الأنطاكيّة نجده عندما نقلّب صفحات الآباء الروحانيّين. وهذا التعلّق بشخص المسيح يؤدّي إلى التعلّق ببشريّة المسيح وهو التعلّق نفسه بحرفيّة المعنى الكتابيّ. فالجوّ المسيطر هو جوّ العرس حيث إنّ الحياة الروحيّة تجد نفسها غائصة في ذلك العرس، وكذلك الكنيسة، بأبعادها الأسراريّة والمعمدانيّة والإفخارستيّة.

رابعًا: لا بدّ أن تثير عودة الربّ المخافة، فيستعدّ لها المؤمن بالصلاة والسهر. والشرق السريانيّ جمع بين المتوحّد المصلّي الساهر المستعدّ للعودة مع الراهب العائش في المخافة، لأنّ العودة هي المقدّمة للدينونة. والإطار النهيويّ في هذه المعاني، هو الذي رفع من مرتبة الليتورجيا وصلاة الفرض وصلاة الحسّاي التي تطلب مغفرة الخطايا. وربّما نستطيع تفسير الجدّة المسيحيّة بالانتباه إلى حياة الآخرة والنهيا التي تطبع

الروحانيّة السريانيّة في عمقها، وتجعل من الإماتة والتقشّف والممارسات التقويّة كلمات لها صداها في الحياة اليوميّة.

خامسًا: إنّ الترابط بين النهيا - الآخرة والجدّة المسيحيّة، المؤسّسة على الطابع الزفافيّ لعلاقة المؤمن بالمسيح، هي التي تحوّل قساوة التقشّف إلى انتظار العريس الآتي بفرح. ومهما استمرّت الغمامة المُظلمة، فإنّ نور جبل طابور هو الذي سيغمر المؤمن.

سادسًا: ألم يكن هذا المنحى الروحانيّ على حساب الشأن الأرضيّ؟ ألَمْ يُشجّع الهجرة - إلى حدّ تشبيهها بالملكوت - على حساب التجذّر والتأصُّل والانتقاف؟ الإشكاليّة تبقى على مستوى السؤال فقط.

لن أتوقّف كثيرًا على العرض الذي يقدّمه مبارك لعَلَمَيْن من أعلام الروحانيّة السريانيّة، أفرام والشيخ الروحانيّ، فهو يقول: «لقد توقّفنا عند أفرام النصيبيّ الرهاويّ، وعند يوحنّا الدلياتيّ. الأوّل هو من القرن الرابع والثاني هو من القرن الثامن، وهما بالتالي يمدّان عصر السريانيّة الذهبيّ. فمن ناحية، ينتمي أفرام إلى العالم السريانيّ الغربيّ، الذي سيصبح على التوالي يعقوبيًّا فملكيًّا ثمّ مارونيًّا، في حين أنّ يوحنّا هو في الأساس نسطوريًّا ثمّ أشوريًّا فكلدانيًّا». وإذا كان اختيار أفرام هو من البديهيّات نظرًا إلى مكانته، فإنّ اختيار يوحنّا الدلياتي، مكان إسحق السريانيّ، جاء بصورة تلقائيّة بعد أن تعرّف مبارك على أطروحة روبير بولاي الكرملي المميّزة في حياة يوحنّا الدلياتي وشخصيّته وروحانيّته (ص ٣٠-٣١). وقد استطاع يواكيم مبارك أن يقدّم في حوالى الثلاثين صفحة خير معالم روحانيّة أفرام ويوحنّا الدلياتي، إلّا أنّه لم يكتفِ بالعرض المعرفيّ، بل إنّه، في كلّ صفحة من الصفحات، أدخل الملاحظات وعزّز المقارنات بالتصوّف والروحانيّة الغربيّة، لا بل بالأدب الغربيّ.

قراءته لأفرام تتوزّع على خمسة عشر مقطعًا: أفرام الشاعر، أفرام اللاهوتيّ المتحدّث عن الأسرار بالقصائد والغناء، أفرام مكمل المزامير بالمزامير. إنّ ما يقوله أفرام نظمًا هو ما تنشده الطبيعة المخلوقة. «فالطبيعة هي الكتاب حيث الجديد يعيد القديم وكلّ كتابة أخرى إلى نشيد

الطبيعة الأخرس؛ ودور الشاعر يكمن في تحرير القصيد والتعبير عن الاتّحاد والتناغم العميق بين الطريقتين اللتين عبَّر بهما الآب عن نفسه، بواسطة كلمته وروحه، منذ بداية العالم» (ص ٣٤). وهذا العمل يحقّقه أفرام بواسطة سلّم الرموز، في رمزيّة الجوهرة والعين والمرآة ومخدع القلب الزوجيّ، حيث إنّ كلمة قلب هي الأهمّ في هذا التعبير إذ إنّها ترمز إلى العاطفة وإلى الجسد معًا. القلب هو منزل الصديق العريس، حيث يستضيف الصديق العريس المسيح العروس. ويفرد مبارك، وهذا بارز في عمله، مكانًا واسعًا للحديث عن أهمّيّة مريم في الأدب الأفراميّ، وكذلك عن الأنوثة، كتعبير عن سرّ الله: «لأنّها قالت له راغبةً: المسيح آت، عبَّر لها عاشقًا: ها أنا هو» (من أناشيد أفرام).

أمّا مداخلة يواكيم مبارك في يوحنّا الدلياتي، أو في «طريق الشيخ القديم»، فهي تتناول حياته وأعماله وتصوّره لتدرّج الممارسات على المستوى الجسدانيّ ثمّ النفسانيّ فالروحانيّ وما يقابل ذلك على صعيد التأمّلات (التاوُريّا) أو المشاهدات والأعمال. ويتوقّف المؤلّف عند أبرز المحطّات التي تميّز تعليم الدلياتي الروحانيّ، انطلاقًا من «ذكر الله الدائم في القلب»، إلى النظر الباطنيّ والاندهاش والتعجّب والمخافة عند الولوج إلى الداخل حيث الملكوت. وحسنًا فعل مبارك عندما انطلق في شرح ماهيّة الحبّ والمحبّة في تصوّر الدلياتي، الحبّ الذي يتوافق والمرحلة الأولى من تطوّر الحياة الروحانيّة والمحبّة (العشق في ترجمة مبارك) التي تقابل المرحلة الثانية، عند الاستنارة والاتّحاد. وما يثير المحبّة هو جمال الكلمة المتجسّد إذ ترغب فيه النفس الرغبة الجامحة، فتتلوّن هذه المحبّة بالحنان والرقّة والاتّضاع حتّى العذاب من أجل المحبوب.

وما يستوقف الباحث في قراءته كتاب مبارك مخدع القلب الزوجيّ هي الأسئلة أو الإشكاليّات التي يطرحها في الفصل الثالث من كتابه حيث يسعى إلى مقابلة خمير الشرق السريانيّ الروحانيّ بأوضاع حياة العالم المعاصر: «إذا كان من الطبيعي ألّا نقبل إرث الآباء السريانيّ الروحانيّ كمجموعة عناصر كاملة قابلة للاستهلاك، بل كخمير يخمّر عجينة جديدة؛

فلنَرَ ماذا يحدث عندما يواجه هذا الخمير الأوضاع التي هي خاصّة زماننا والتي هي تختلف كلّ الاختلاف عمّا عايشه معلّمونا في زمانهم» (ص ٦٥).

وما هي المسائل التي طرحها مبارك في هذا الإطار؟

إنّه وضع جدولًا من اثنتي عشرة مسألة لها علاقة بالإرث المنقول والواقع المعاصر. هذه المسائل هي التالية: في خصوص العزلة في «البرّيّة»، الصراع مع الشياطين والألفة مع الملائكة، العمل اليدويّ، الأصوام، السهر، الإماتة عامّةً، الزواج والبتوليّة، العذراء مريم والروح، الحضور الإفخارستيّ والممارسات الإفخارستيّة، النهيريّة والالتزام الدنيويّ، طريق القلب والسكينة والنرفانا والأدفيتا، التأمّل المشاهدة والرسالة. وكلّها، في الواقع، مواضيع حسّاسة وجوهريّة في الحياة الروحيّة اليوم، فلا تهمّ الراهب فقط بل الكثير من الناس في مجتمعاتنا شرقًا وغربًا.

لا مجال لعرض آراء مبارك بالتفصيل في كلّ مسألة من هذه المسائل. أكتفي باستخراج بعض المقاييس الأساسيّة التي يشدّد عليها:

- إنّه يركّز بشدّة على الأشكال الأوّليّة والطرق القديمة التقليديّة التي عرفتها الحياة الروحانيّة عند آبائنا السريان. هذا ما نجده في حديثه عن العزلة في البرّيّة والعمل اليدويّ والأصوام والأسهار والممارسات الأخرى، وهي تساعد المؤمن اليوم في تنظيم نفسه وجسده.
- إنّه يدعو للابتعاد في ذلك كلّه عن كلّ مغالاة، وعن الشكليّات التي لا معنى لها. في هذا المجال، لا مانع من الاستعانة بعلم النفس والعلوم الإنسانيّة الأخرى لضبط ما هو من الروح حقيقة وما هو من نزعات نفسيّة غير منظّمة ليست سوى تعبير عن نزوات ودوافع لا واعية.
- كلّنا يعلم كم أنّ فكر يواكيم مبارك هو فكر انفتاحيّ وعالميّ شموليّ. إلاّ أنّه ينطلق من خصوصيّة معيّنة في ما يهمّ الروحانيّة السريانيّة، فيقارن بينها وبين الاختبارات الأخرى (في مواضيع ذكر الله والعذريّة والالتزام الدنيويّ) محاولًا أن يحدّد ماهيّة الاختبار الروحيّ الملازم لكلّ إنسان. إنّه الصراع مع الذات ومع الآخرين للوصول إلى ملكوت العدالة والخير

والمحبّة. ولا شكّ أنّ الاختبار الروحيّ، أو الممارسة الروحيّة النشيطة التي تتحوّل إلى حدثٍ وفعل، هي التي تقود كلّ ممارسة سياسيّة صحيحة لا بل يجب أن تقترن بتلك الممارسة السياسيّة.

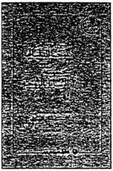
- اللاهوت المريميّ له موقعه في تصوُّر مبارك للروحانيّة السريانيّة. هو يقرّ بأنّ هذه الروحانيّة - من ناحية أفرام والدلياتي على الأقل - لا تذهب بعيدًا في التكريم والتقويّة. إلاّ أنّها عمدت إلى جعل مريم عنصرًا أساسيًّا وعضويًّا في سرّ الخلاص، إذ إنّ مريم هي المخدع الزوجيّ على الإطلاق، وقد استقبلت في حضنها الروح القدس، فكان الابن هو العطاء الأسمى للعالم. وحضور الروح القدس الفاعل في مريم أمّ يسوع المسيح هو حضور الآب في قسمات الأنثويّ الأبديّ.

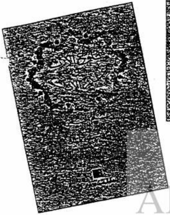
ولدى يواكيم مبارك همٌّ مسكونيّ، وهو يجد في الروحانيّة السريانيّة ما يؤكّد الروح المسكونيّة، عندما يجعل مشاهدة العريس في صلب الكنيسة سواء على مستوى تراتبيّتها، أو في كونها الكنيسة المعلّمة، أو الكنيسة المحبّة. عندما تضع «المشاهدة» في أساس الرسالة، فإنّ اللقاء بالآخر، المرسَل إليه، يكون لقاءً حقيقيًّا ذاتيًّا.

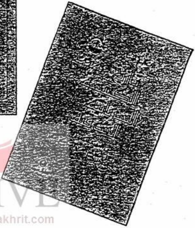
يصعب القول إنّنا استوفينا في هذه الصفحات كلّ العناصر التي تتألّف منها الروحانيّة السريانيّة في تصوُّر يواكيم مبارك، وهو كان قد باشر بموسوعة كبرى في الروحانيّة السريانيّة كتب منها الجزء غير اليسير، أعني حوالى السبعين بالمئة ممّا كان قد وضعه نصب عينيه، وكان قد قام بالدراسات التمهيديّة مدّة ستّين على الأقل قبل المباشرة بها باللغة العربيّة. وعسى أنّ تصدر هذه الموسوعة قريبًا بهمّة المريدين والبحّاثة.

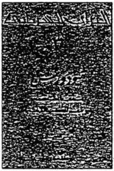
ولا بدّ من الإشارة أخيرًا إلى أنّ هذا الاهتمام التاريخيّ الفكريّ بالروحانيّة السريانيّة هو محطّة أساسيّة في حياة يواكيم مبارك الأكاديميّة والكهنوتيّة والكنسيّة، لا بل الوطنيّة. فهو رائد من روّاد الإصلاح في الكنيسة، وما إصلاحه وترميمه لدير قنّوبين، دير الحبّ، والنسّاك، إلّا إشارة رمزيّة. فالإصلاح الوطنيّ لا يقوم إلّا على روحانيّة متأصّلة.

صدر عن دار المشرق

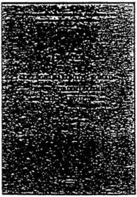












الموارنة والكتاب
من القرن الخامس عشر حتّى اليوم

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ *

يهدف هذا البحث، ذو الطابع التاريخيّ، إلى دراسة علاقة الموارنة بالكتاب، الوسيلة الثقافيّة الأساسيّة، وذلك منذ ما قبل تأسيس المدرسة المارونيّة وإنشاء مطبعة قزحيّا الأولى التي فيها طُبع كتاب **المزامير** بلغة عربيّة وبحرف سريانيّ (١٥٩٤ و١٦١٠). ويتطرّق هذا البحث إلى تطوّر حركة طباعة الكتاب ونشره على يد الموارنة أثناء الفترة التي تمتدّ من تأسيس المدرسة المارونيّة حتّى المجمع اللبنانيّ (١٧٣٦)، ثمّ يحلّل ما قرّره المجمع في شأن تأليف الكتاب ونشره، ويعرض حركة النشر أثناء القرن التاسع عشر ومن ثمّ يتناول وضعيّتها في القرن العشرين.

١ - قبل تأسيس المدرسة المارونيّة

يقول ج. دنديني (١٥٥٤-١٦٣٤) رئيس السفارة الرومانيّة إلى الموارنة في مذكّراته عمّا رآه وتحقّقه عند الموارنة: «إنّ الموارنة لا يستخدمون المطابع لطبع الكتاب ونشره بكثرة، ووضعهم هو وضع باقي المشارقة». «فالموارنة يخطّون كتبهم باليد، رغم أنّ هذه الطريقة لا تخلو من الخطر، لأنّ النسّاخ يستطيعون أن يضيفوا أو أن يحذفوا ما يطيب لهم. لكنّ النسخ يتطلّب جهدًا ووقتًا طويلين، وبما أنّ عدد النسّاخ عندهم هو

(*) رئيس تحرير المشرق.

قليل فلا خوف من التحريف، إذ من الممكن معالجة ذلك بسهولة»[1].

هذه الملاحظات يؤكّدها البطريرك إسطفان الدويهي (١٦٣٠-١٧٠٤) في كتابيه تاريخ الأزمنة وتاريخ الطائفة المارونيّة. فالبطريرك المؤرّخ لم يكتفِ بعرض الأحداث ذات الطابع الدينيّ والسياسيّ، بل إنّه نقل إلينا بعض المعلومات ذات الطابع الثقافيّ، وعلى الأخصّ تلك المتعلّقة بنسخ الكتب وأسماء بعض الذين اشتهروا في هذا المجال قبل دخول آلة الطباعة جبل لبنان. ففي كتاب تاريخ الأزمنة يذكر المؤلّف أسماء عدد من النسّاخ: فالشمّاس سابا بن سليمان بن الخوري جرجس من قنات، قام بتحرير الإنجيل بخطّ اصطرنغالي على ورق سنة ١٣٣٢م، والأسقف يعقوب مطران إهدن نسخ الإنجيل هو أيضًا سنة ١٣٦٦م وقد كان محفوظًا أيّام البطريرك في قنّوبين، والقسّ يوسف البقوفاني نسخ كتاب المزامير سنة ١٥٩١ (قبل ثلاثة أعوام من طباعته في قزحيّا)، والخوري الحبيس جرجس الهدنانيّ، «ذي الخطّ الجميل وناسخ الكتب الكنسيّة». وذُكِر أيضًا الخوري حنّا بن الزطيمة من ترتج (وقد هاجر إلى جزيرة قبرص)، «الذي كان للطائفة سندًا متينًا في نسخ الكتب البيعيّة»، وولداه القسّ يوسف والشمّاس إلياس اللذان اشتهرا بنسخ الكتب الكنسيّة[2]. فالنسّاخ، نظرًا لأهمّيّتهم ولحاجة الكنيسة إليهم، لاقوا اهتمامًا خاصًّا في تاريخ الأزمنة، إذ إنّ الواحد منهم يُعدّ سندًا للطائفة وعاملًا أساسيًّا في الحفاظ على التراث والأمانة.

النسّاخ «اليعاقبة» والموارنة في نهاية القرن الخامس عشر

ويُستدلّ على قلّة النسّاخ عند الموارنة من خلال رواية البطريرك الدويهي نفسه في تاريخ الأزمنة وتاريخ الطائفة المارونيّة عن نشاط النسّاخ «اليعاقبة» في القرن الخامس عشر، ونشاطهم في مجال نشر الكتب الدينيّة المختلفة، والعمل على نسخ الكتب انطلاقًا من قرية بقوفا وبعض قرى

---

(١) Cf. Gemayel N., *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe*, pp. 640-641; cf. Dandini, *Voyage au Mont-Liban*, p. 95-96.

(٢) راجع: تاريخ الأزمنة، نشرة فهد، ص ٣٠١، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٦٦، ٣٨٠.

شمال لبنان وقرية حردين في بلاد البترون. فالمعروف أنّ اليعاقبة كانوا في جونيه وفق روايات الشريف الإدريسي[٣]، ولكنّهم، وفق روايات مؤلّف **تاريخ الأزمنة** دخلوا لبنان حوالى منتصف القرن الخامس عشر(؟) عن طريق الشمال، حيث تحوّل أحد المقدّمين، وهو عبد المنعم، إلى الإيمان اليعقوبيّ؛ واستوطنوا بعض القرى مثل بقوفا وقرية موسى والجبّة وحصرون وحدشيت. ويُفهم من رواية الدويهي ومن شهادة دنديني أنّ اليعاقبة دخلوا حاملين الكتب والعلم والثقافة وأصول النسخ، وأنّ دِيُسقوروس بن ضو، أسقف القدس اليعقوبيّ، جاء حاملًا كتابًا مزيّنًا قدّمه إلى عبد المنعم. وقد برع من النسّاخ اليعاقبة الخوري حنّا الذي كان حسن الخطّ في السريانيّ «وصار يُغيِّر في الكتب المقدّسة ويزرع بها الزؤان كقول ابن القلاعي»[٤]. ونستدلّ من المخطوطات الطقسيّة السريانيّة المارونيّة العائدة إلى القرن الخامس عشر أنّ تأثيرًا مباشرًا حصل في النصوص، بسبب انتشار الكتب الطقسيّة اليعقوبيّة الكثيرة الشبه بالكتب الطقسيّة المارونيّة التي تُكتب بالحرف السريانيّ والخطّ نفسه المعروف باليعقوبيّ. ولنا من هذا دليل على أقدم مخطوط للقدّاس المارونيّ المحفوظ في المكتبة الوطنيّة بباريس وهو من سنة ١٤٥٤م والذي يذكر أسماء نسّاخ يعاقبة معروفين[٥]. ويؤكّد نشاط اليعاقبة وتأثير نسّاخهم في الكتب الخاصّة بالموارنة تحوُّل قرية حردين إلى مركز يعقوبيّ تُنسخ فيه الكتب والمؤلّفات على اختلافها، بعد أن طُرِد اليعاقبة من منطقة الشمال بأسرها.

إنّ معالجة موضوع التأثير اليعقوبيّ اللاهوتيّ وقلّة النسّاخ عند الموارنة كان في رأس اهتمامات المطران ابن القلاعي الذي ألّف الكثير، ونسخ العديد من الكتب، واتّبع نوعًا من المدرسة التي تعتمد السماع وتقضي بمناهضة اليعاقبة وتعليمهم من خلال زجليّاته المعروفة. أمّا فرا غريفون فقد ألّف كتابًا في تفسير الإنجيل، كما أنّه استبق المدرسة

---

(٣) راجع: فلسطين وسوريا للإدريسي، ص ١٧٠ (نصّ عربيّ)، نشرة غيلوماسية.
(٤) راجع: تاريخ الأزمنة، ص ٣٦٢ وأيضًا ٣٥٣-٣٥٤، ٣٥٨، ٣٩٥-٣٩٧.
(٥) راجع: زجليّات ابن القلاعي، بطرس الجميّل، ص ١٨

المارونيّة فأرسل ثلاثة شبّان موارنة إلى روما ليدرسوا علم اللاهوت ويكونوا رهبانًا في جمعيّة الفرنسيسكانيّة، ثمّ ليعودوا مدافعين عن الإيمان المستقيم لأنّه «يا بطرس إذا رأيت العلم صادرًا من قاعدة رومية فاعلم أنّ الخلاص قرب من شعبك».

أمّا المبعوث البابويّ جيوفاني باتيشطا إليانو فإنّه عمد إلى إحراق ما وقعت عليه يداه من كتب ومخطوطات طقسيّة وبيعيّة، يشوبها التحريف في الرعايا والأديار والمحابس المارونيّة، تقوده في ذلك إرادة في إبعاد الشبهات والتأثير «اليعقوبيّ» عن إيمان الموارنة، ورغبته في ربطهم بإيمان الكنيسة الرومانيّة قلبًا وقالبًا. فهو كان تحقّق، كما يقول الأب شيخو، «أنّ كثيرًا من كتب الموارنة الدينيّة والكنسيّة قد اندسّت فيها تعاليم مخالفة لمعتقدات الكنيسة الرومانيّة أوقف عليها غبطة السيّد البطريرك والمطارنة فوافقوه على فسادها ناسبين ذلك إلى نسّاخها من ذوي البدعة اليعقوبيّة أو من جهّال الطائفة»[٦]. واللافت أنّ إليانو كان يضع اليد على الكتب الفاسدة أو يبتاعها من أصحابها فيحرقها ويعود بنسخة من تلك الكتب بعد طبعها مصحّحة في روما. وهو اقترح إثر سفارته الأولى في تقريره الذي رفعه إلى البابا غريغوريوس الثالث عشر سنة ١٥٧٨، أنّه «ينبغي أن تُنشأ في رومية مطبعة تُنشر فيها الكتب العربيّة والسريانيّة التي يحتاج إليها الموارنة في كنائسهم، حتّى تقوم هذه المطبوعات المنقّحة مقام الكتب الخطّيّة التي يستعملونها والتي سرت إليها بعض الأضاليل فيحرقونها لاستغنائهم عنها بما هو أفضل». والواضح أنّ إليانو رأى أنّ أمسّ حاجة ينبغي التفرّغ لها قبل سفره الثاني إلى جبل لبنان هي الاهتمام بطبع بعض التآليف في العربيّة ونشرها في لبنان. غير أنّ طبع الكتب كان يتطلّب تجهيز مطبعة وإعداد حروف جديدة عربيّة وسريانيّة. وقد اهتمّ إليانو بإعداد هذه المطبعة التي كانت في عهدة الطبّاع لوتكا الذي طبع فيها التعليم المسيحيّ الشهير لمؤلّفه بطرس كنيزيوس معرّبًا وتمّ طبعه بالحرف الكرشونيّ في

---

(٦) راجع: الطائفة المارونيّة والرهبانيّة اليسوعيّة، للريس شيخو، ص ٥٠.

نيسان ١٥٨٠. وقد حمل إليانو معه في سفرته الثانية مجموعة كبيرة من المواد الكنسيّة بينها **قوانين المجمع التريدانتينيّ الإيمانيّة والتعليم المسيحيّ** المطبوعة في روما.

٢ - الكتاب والموارنة بعد تأسيس المدرسة المارونيّة (حتّى المجمع اللبنانيّ)

يقول الأب بولس صفير في مقدّمته لـ **دليل المخطوطات والكتب** التي عُرضت لمناسبة الذكرى المئويّة الرابعة لتأسيس المدرسة المارونيّة (١٥٨٤-١٩٨٤): «إنّ المدرسة المارونيّة في روما تشكّل منعطفًا تاريخيًّا في حياة الكنيسة المارونيّة. منها انطلقت تلك الشرارة الأولى لمشعل الحضارة والنهضة الثقافيّة التي قاد مسيرتها الشاقّة تلامذة المدرسة المارونيّة في لبنان والشرق، وإليها يعود الفضل في انفتاح الغرب الأوروبيّ على كنوز الشرق وبقيّة الأديان والمذاهب». أمّا تلامذة هذه المدرسة فإنّهم «ممّن عرّف الغرب المسيحيّ بحضارة الشرق. فنقلوها إليه، بواسطة ترجماتهم القيّمة وتعليقاتهم وشروحاتهم وتفاسيرهم».

وما تجدر الإشارة إليه هنا، في إطار تقييم دور المدرسة المارونيّة الثقافيّ هذا، هو ما تحقّق، وإن بصورة بدائيّة، على صعيد حركة تأليف الكتاب وطبعه ونشره وتوزيعه مجّانًا كوسيلة ثقافيّة رئيسيّة. فمطبعة قزحيّا الأولى (١٥٨٤) كانت، بشكل مباشر أو غير مباشر، من ثمار تأسيس مدرسة روما حتّى إنّ بعض الباحثين يشيرون إلى أنّ منشئ المطبعة هو من تلامذة روما[٧]. لكنّ مطبعة قزحيّا لم تَدُم طويلًا وبقيت حركة الطباعة المارونيّة مرتبطة جغرافيًّا بعاصمة الكثلكة، إذ إنّ نهاية القرن السادس عشر والسابع عشر شهدا تأسيس خمس مطابع في إيطاليا وهي: مطبعة الميديسيس سنة ١٥٨٩ ومطبعة يعقوب قمر (Luna) سنة ١٥٩٥، ومطبعة لوتكا سنة ١٥٨٠، ومطبعة المدرسة المارونيّة سنة ١٦١٤، ومطبعة انتشار

(٧) راجع: N. Gemayel, *op.cit*, pp. 641-642.

الإيمان للغات المتعدّدة سنة ١٦٢٦، وقد اضطلعت الأخيرة بدور كبير في طباعة الكتب بالعربيّة والسريانيّة وهي مؤلّفات مُعَدَّة للطوائف الشرقيّة ومنها الموارنة. فهدف هذه المطبعة كان طباعة الكتب اللغويّة المختلفة كالمعاجم ومبادئ اللغة والكتب الليتورجيّة وقوانين الإيمان والتعليم المسيحيّ والكلندر الغريغوريّ ومقرّرات المجمع التريدانتينيّ (١٥٦٢)، وقانون الإيمان ومنه نسخة في مكتبة الفاتيكان. في هذا الوقت، نشطت حركة النسخ في جبل لبنان عند الموارنة، نتيجة حتميّة لازدياد عدد المدارس وتعليم القراءة والكتابة: فزخرت المكتبات بالمخطوطات التي نسخت في النصف الثاني من القرن السادس عشر وفي السابع عشر ومصدرها جبل لبنان. فعلى سبيل المثال نذكر مخطوط **مجموع الكلمات اليونانيّة الدخيلة على السريانيّة** لابن إسحق (١٥٥٧)، وكتاب **الرسائل** الذي نسخ في قزحيّا (سنة ١٥٨٢)، ومعجم ابن بهلول (١٥٩٦-١٦٠٦)، **الأناجيل بحسب السنة الطقسيّة** (١٦٨٧)، كتاب **الشرطونيّة لكلّ الدرجات الكهنوتيّة المقدّسة** (١٦٥١) للمطران لوقا القرباصي († ١٦٧٣)، **مقطوف الأسرار النصرانيّة** (١٦٧٢) للمطران يوحنّا الحصرونيّ، ومجموعة كبيرة من مؤلّفات السيّد البطريرك إسطفانوس الدويهي[٨].

لقد أشرنا إلى موضوع ارتباط طباعة الكتاب ونشره بروما والمدرسة المارونيّة وتلامذتها وبالإرساليّات. فالواضح من قراءة المصادر التاريخيّة قراءة أوّليّة أنّ روما أرادت أن تبقى المصدر الأساسيّ في نشر الكتاب المعدّ للموارنة والشرقيّين لتستطيع مراقبة مضمون هذه المؤلّفات وربطها عضويًّا بنحوى قانون الإيمان الرومانيّ. فالمبعوث البابويّ إليانو كان شدّد على طبع الكتب الدينيّة منقّحة في روما لئلّا «تبقى جراثم البدع منبثّة بين العموم معرّضًا لآفات الضلال رغمًا عن استقامة الموارنة وحسن نيّتهم». ويقول الأب شيخو في كتاب **الطائفة المارونيّة والرهبانيّة اليسوعيّة** إنّ بعض الموارنة باشروا في رومية طبع رتبة القدّاس والنوافير الجارية في

---

(٨) راجع: B. Aggoula, «Le livre libanais de 1585 à 1900» in *Le livre et le Liban* p. 311, n° 4.

كنائسهم وذلك في السنة ١٥٨٤، وإذ لم يكن في رومية مَن يعرف اللغة السريانيّة اختاروا بين النسخ الخطّيّة التي استندوا إليها نسخة فاسدة تشتمل على عدّة نوافير منقولة عن اليعاقبة كنافور بر شوشان ومار ماروثا مع ذكر المبتدعين في عداد القدّيسين المطلوبة شفاعتهم ولا سيّما برصوما أحد زعماء البدعة اليعقوبيّة. وفي مكتبة كمبردج بين مخطوطاتها السريانيّة (Wright II, 1060) نسخة من النوافير المارونيّة بينها **طقس مار برصوما**.

وربّما كان شيخو يشير هنا إلى المطران موسى بن سعاده العنيسي العاقوريّ، من أوّل تلامذة روما، الذي عني بطبع **القدّاس المارونيّ** في مطبعة الميديسيس سنة ١٥٩٤ مع جرجس عميره[٩].

أمّا الكتب المارونيّة الطقسيّة وغيرها والمؤلّفات المعدّة للطائفة المارونيّة، التي طبعت في روما أثناء القرن السابع عشر وقبله تحت إشراف تلامذة روما ورؤسائهم، فإنّنا نورد أهمّها في الجدول التالي[١٠]:

كتاب الجنّاز المارونيّ (١٥٨٥).

صلوات الكنيسة المارونيّة السبع بالكرشونيّ (١٥٨٤).

الأناجيل الأربعة (مطبعة الميديسيس)، ١٥٩٠.

مبادئ القراءة (مطبعة الميديسيس)، ١٥٩٢.

قواعد العربيّة للسنهجي (مطبعة الميديسيس)، ١٥٩٢.

كتاب الجغرافية للإدريسي (مطبعة الميديسيس)، نصّ عربيّ مع ترجمة لاتينيّة بقلم جبرائيل الصهيونيّ ويوحنّا الحصرونيّ سنة ١٦١٩ (مطبعة ١٦١٩).

كتاب الطبّ لابن سينا (مطبعة الميديسيس)، ١٥٩٣.

كتاب القدّاس للأمّة المارونيّة، ١٥٩٢ و١٥٩٤، ١٦٠٤.

مختصر التواريخ المقدّسة لبارونيوس (عربيّ)، ١٦٥٣.

ترجمة الكتاب المقدّس العربيّة، ١٦٣٣.

---

(٩) راجع: المرجع السابق، لويس شيخو، ص ٥١.

(١٠) N. Gemayel, *op.cit.*, pp. 649-650.

مقالة في تجسّد الكلمة لبوناونتورا (عربيّ).
مقالة في الاعتراف والتناول، فحص الضمير لبوناونتورا (عربيّ).
مبادئ الإيمان الكاثوليكيّ والرومانيّ (عربيّ).
حياة بعض القدّيسين لبوناونتورا (عربيّ).
مقالة في الأسرار (عربيّ).
الاقتداء بالمسيح (عربيّ).
حياة القدّيس سمعان العموديّ لأورسين دو بورج (عربيّ).
حياة القدّيس أنطونيوس البادواني (عربيّ).
العهد الجديد، (عربيّ)، ١٥٩٠.
الشحيمة المارونيّة، ١٦٥٦ و١٦٦٦ (سريانيّ).
مبادئ اللغة السريانيّة لإبراهيم الحاقلّاني، ١٦٢٨.
مجمع نيقيه، لإبراهيم الحاقلاني، باريس، ١٦٤٥.
غراماطيق (سريانيّ) ليوسف العاقوري، روما، ١٦٤٧.
كتاب المزامير لجبرائيل الصهيونيّ وفيكتور شلق، ١٦١٤ و١٦١٩.
قواعد القدّيس باسيليوس، بالعربيّة.
العقيدة المسيحيّة ومقالة في الطبيعتَين، للكاردينال بللوغا.
كتاب السواعي بهمّة البطريرك سركيس الرزّي سنة ١٥٨٤ في الفاتيكان.

هذه الكتب وغيرها كان يحملها المرسلون وتلامذة روما معهم إلى جبل لبنان ليوزّعوها على الذين يعرفون القراءة والكتابة. وكانوا يفيدون منها بشكل غير مباشر في الوعظ وتعليم القراءة والكتابة في المدارس المنشأة حديثًا. وهذا ما عزّز في أثناء القرن السابع عشر مهنة النسخ فأصبح هناك طبقة من الكتّاب والنسّاخين، على الأخصّ في صفوف الإكليروس، كالرهبان والكهنة وحتّى الشمامسة[١١]. وقد حاول ميخائيل المطوشي وابراهيم الغزيري إعادة إحياء مطبعة قزحيا بطلب من البطريرك

(١١) هذا ما يتضح عند مراجعة لائحة المخطوطات التي نُشرت في الكسليك لمناسبة الذكرى المئويّة الرابعة لتأسيس المدرسة المارونيّة في روما ١٥٨٤-١٩٨٤. راجع: دليل المخطوطات والكتب الذي نشر في المناسبة.

إسطفان الدويهي، لكن مسعاهما باء بالفشل. وكذلك المسعى الذي قام به بطرس مبارك في مطلع القرن الثامن عشر[١٢].

وما تجدر الإشارة إليه هنا هو الدور الكبير الذي اضطلع به تلامذة روما الموارنة في إنشاء المدارس ومنها مدرسة سيدة حوقا (١٦٢٥) وغيرها من المدارس أثناء القرن السابع عشر، استجابة لطلب البطاركة والأساقفة، يساعدهم في ذلك المرسلون الأوروبيّون. لكنّ عددًا من خرّيجي المدرسة المارونيّة، ومنهم عدد من المبرزين في العلم والمبدعين، لم يعودوا إلى جبل لبنان للمشاركة في النهضة الثقافيّة فبقوا في روما والعواصم الأوروبيّة، يعلّمون ويكتبون، يترجمون ويؤلّفون وينشرون الكتب في ميادين العلوم الدينيّة والمدنيّة كافّة. هذا الوضع دفع البطاركة وحتّى المجمع اللبنانيّ، إلى المطالبة بعودة الخرّيجين إلى الكنيسة للمشاركة في تحمّل مختلف المسؤوليّات الثقافيّة والروحيّة، وعدم بقائهم في روما أو في العواصم الأوروبيّة. صحيح أنّ بعض التلامذة الموارنة حظي بلقب «عالم مارونيّ» نظرًا لنبوغهم، ولما قاموا به من أعمال مهمّة على صعيد الترجمة كوضع الكتاب المقدّس المتعدّد اللغات، (Bible Polyglotte)، وجمع المخطوطات ونشرها. لكن نداءات البطاركة – وقد تجلّى ذلك بوضوح في المجمع اللبنانيّ – كانت الدليل على أنّ الكنيسة بحاجة ماسّة إلى الجميع وبالأخصّ إلى أولئك المبرزين من أبنائها.

وإذا ما استثنينا الحركة الإبداعيّة التي نشأت أثناء النصف الثاني من القرن السابع عشر على يد البطريرك إسطفان الدويهي ومدرسته في جبل لبنان، فإنّ حركة التأليف والطباعة والنشر «المارونيّة» كانت مرتبطة بروما عاصمة الكثلكة وبالعواصم الأوروبيّة. ففي نهاية القرن السادس عشر، قامت حركة تبادل في الكتب بين روما وجبل لبنان. إذ كانت المخطوطات البيعيّة تنتقل إلى روما حيث كان يتمّ فحصها، ثمّ تُطبع منقّحة لتعود بأعداد

---

(١٢) N. Gemayel, *op.cit.*, pp. 652-653.

وفيرة إلى بلاد الموارنة. لكنّ تلك المخطوطات لم تكن تأخذ شكلًا جديدًا وحسب، بل مضمونًا جديدًا، كما حدث لـ كتاب القدّاس الذي طُبع منقّحًا في روما وقد أوقف البطريرك توزيعه لمدّة ستين لأنّه كان يشوّه مضمون القدّاس المارونيّ. لكنّ دنديني أقنع البطريرك بتوزيع الكتاب، مقابل إعلان أرثوذكسيّة إيمان الموارنة جهارًا في روما.

أمّا أهمّ المؤلّفين التي اشتهروا في هذا القرن، وقد ارتبطت أسماؤهم بعناوين مؤلّفات قيّمة في مختلف ميادين العلوم، فهم على التوالي:

١ - يوسف جرجس العسكري.
٢ - بطرس ديبي.
٣ - سركيس المجري.
٤ - إبرهيم الحاقلاني (+ ١٦٦٣).
٥ - يوحنّا الحصرونيّ (+ ١٦٣٢).
٦ - جبرائيل الصهيونيّ (+ ١٦٤٨).
٧ - جرجس عميره (+ ١٦٤٤).
٨ - يوحنّا المعمدان الحصرونيّ.
٩ - إسحق الشدراويّ (+ ١٦٢٩).
١٠ - سركيس الرزّي (+ ١٦٣٨).
١١ - فيكتور شلق (+ ١٦٣٥) مؤسّس مدرسة رافنا.
١٢ - ديونيسيوس الحاقلاني.
١٣ - فوستوس نيرون (+ ١٧١١).
١٤ - يوحنّا متّى نيرون.
١٥ - موسى العنيسي (+ ١٦١٤).
١٦ - بطرس المطوشي (+ ١٦٢٥).
١٧ - إسطفان الدويهي.
١٨ - ميخائيل الحصرونيّ (+ ١٦٦٩).

١٩- عبد المسيح الحدثيّ.
٢٠- يوسف الحصرونيّ.
٢١- لوقا القرباصي (+ ١٦٧٣).
٢٢- وهبه الهدناني.
٢٣- عبدالله الشبابي.
٢٤- يوسف الحلبيّ (+ ١٧٢٥)
٢٥- الشدياق يوسف (+ ١٧٢٥).
٢٦- أنطونيوس الصهيونيّ.

٣ - الكتاب في المجمع اللبنانيّ (١٧٣٦) وبعده

عندما عُقِد المجمع اللبنانيّ سنة ١٧٣٦، كانت المطابع الشرقيّة قد نمت في روما والعواصم الأوروبيّة وأصبح الكتاب المطبوع بالعربيّة والسريانيّة عاملًا أساسيًّا في نشر الثقافة. ولا بدّ من الإشارة قبل عرض موقف المجمع اللبنانيّ من موضوع الكتاب وأهمّيته، إلى حدثين بارزين في موضوع طباعة الكتاب: ١ - بعد تجربة قزحيّا سنة ١٦١٠، انتظر الشرق (المسيحيّ) حوالى القرن لكي يهتمّ بإنشاء المطابع الخاصّة به، وقد كانت مطبعة حلب للروم الأرثوذكس الأولى التي باشرت طباعة الكتب الدينيّة والأدبيّة سنة ١٧٠٦ (؟)، فصدر عنها: كتاب **المزامير** (١٧٠٦)، وكتاب **الإنجيل** (١٧٠٦)، و**المُنتخب من مقالات يوحنّا فم الذهب** (١٧٠٧)، وكتاب **النبوات** (١٧٠٨)، وكتاب **صخرة الشكّ** وهو كتاب ينفي بعض العقائد التي تقول بها الكنيسة الرومانيّة (١٧٢١). ٢ - سنة ١٨٣٣-١٨٣٤، بدأت مطبعة الشوير، بإدارة عبدالله زاخر، بطباعة الكتب، فصدر عنها: كتاب **ميزان الزمان**، ترجمة الأب فروماج (١٧٣٤)، وكتاب **المزامير** (١٧٣٥ وما بعدها)، وكتاب **تأمّلات روحيّة** (١٧٣٦).

إنعقد المجمع اللبنانيّ سنة ١٧٣٦ إثر دخول آلة الطباعة ثانية الشرق المسيحيّ، ممهّدًا بذلك إلى نشر الكتاب بأعداد وفيرة، على أيدي أبناء

البلاد. أمّا موقف المجمع اللبنانيّ فجاء في هذا المجال مميّزًا: إنّه أفرد في القسم الأوّل - الباب الأوّل (قوانين ٣١-٥٣) عدّة صفحات للحديث عن دور الكتاب وشروط استعماله. فاهتمامات المجمع بتأليف الكتاب الأدبيّ والدينيّ وطبعه أو نسخه مرتبطة حكمًا باهتمامات المجتمعين تربويًّا وثقافيًّا ودينيًّا وبالأخصّ الإصلاح الدينيّ. ومن الممكن استخراج بعض النقاط المتعلّقة بوضعيّة الكتاب ونشره كما يراها المجمع:

أ - إنّ الفصل الثالث ورد في الباب الأوّل المتعلّق بسلطان الكنيسة التعليميّ، قبل الفصل المتعلّق بإنشاء المدارس ومنهج الدروس وتشجيعها. والواضح أنّ المجمع أراد من ناحية، «تنظيم» وضعيّة الكتاب من تأليفه إلى طبعه أو نسخه، بحيث أوكل إلى السيّد البطريرك والأساقفة أو نوّابهم مهمّة السماح «بنشر أيّ كتاب أو رسالة في فنّ أو معنى، نظمًا كان أو نثرًا أو تاريخًا». والهدف من هذا «التنظيم» هو منع الكتب التي تشتمل «على بدعة أو فطنة تعليم كاذب...» (٣١ب). فالسلطان الكنسيّ الرومانيّ بمراقبة الكتب انتقل هنا من السلطات الرومانيّة إلى الكنيسة المحلّيّة التي عليها، وهي تدخل في إطار حركة التجديد والإصلاح، أن تأخذ على عاتقها مهمّة مراقبة مضمون الكتاب وتوجيهه. وعلى السلطات أن تمنع أيضًا الكتب التي هي مثار شكّ، مثل كتب المبتدعة والعرّافين والسَّحَرة.

ب - يتعهّد آباء المجمع بنشر الكتب التي تعود بالفائدة على أبناء الكنيسة، وهو يحدّد المجالات التي ستُؤلَّف فيها الكتب وتُنشر، إذ الحاجة ماسّة إلى: ١ - كتاب في الناموس القانونيّ الدينيّ والمدنيّ يتماشى مع عادة الشرقيّين وتسوية الدعاوى وفصلها بمقتضى كلا الناموسين. ٢ - كتاب في قواعد اللغة السريانيّة وآخر في قواعد اللغة العربيّة للمدارس الابتدائيّة. ٣ - كتاب في المنطق والفلسفة. ٤ - كتاب في اللاهوت الجدليّ مع مختصر لتاريخ الكنيسة. ويتعهّد البطريرك بنشر هذه الكتب على نفقته وتوزيعها بسعر معتدل إن لم تتمّ طباعتها في روما.

ج - يدعو المجمع إلى نشر الكتب البيعيّة والدينيّة في مجموع واحد

وتوزيعها بأعداد وفيرة، وطبعها برعاية البطريرك والأساقفة المحلّيين.

د - في الفصل المتعلّق بالمدارس، يدعو المجمع إلى توسيع حلقة التعليم لتشمل العدد الأكبر من أبناء الكنيسة، وإلى اعتماد برنامج تدريس يتطلّب تأليف الكثير من الكتب ويفترض بالتالي طبعها وتوزيعها على مختلف القرى والمناطق. فبذلك يكون المجمع قد دعا إلى تشجيع الكتابة والتأليف ومهنة النسخ - التي كانت قد نمت في القرنين السادس عشر والسابع عشر - خاصّة وأنّ الطباعة لم تكن قد ازدهرت بالشكل الكافي الذي يلبّي حاجات الجميع.

هـ - في هذا المجال، يحثّ المجمع طلبة المدرسة المارونيّة في روما وخرّيجيها ومعلّمي المدارس (وهم في غالبيّتهم من خرّيجي المدرسة المارونيّة) على التأليف والكتابة والترجمة في مختلف المجالات، وذلك بأن يؤلّفوا في العربيّة الكتب المدرسيّة مقتطفة من مؤلّفين معروفين بالفضل، وإمّا أن يترجموها من اللغة اللاتينيّة إلى العربيّة على الأقل. «ثمّ فليعنوا بترجمة ونشر تآليف الآباء القدّيسين وأعمال المجامع وقوانينها وتاريخ الكنيسة وغيرها من المصنّفات الحريّة بالمطالعة والتي لا توجد عند الشرقيّين لا في السريانيّة ولا في العربيّة». وبما أنّ الطباعة لم تكن بعد مزدهرة في ذلك الحين فإنّ المجمع «يأمر الرهبان بأن يُعيّنوا في كلّ دير نسّاخًا مُجيدين حاذقينَ في صناعة الخطّ والكتابة» للحفاظ على التراث الكنسيّ بمختلف وجوهه، وإعداد الكتب المدرسيّة بوفرة لتسدّ حاجة المدارس الناشئة. واللافت دعوة المجمع طلبةَ المدرسة المارونيّة إلى نقل الكتب من اللغات الأجنبيّة إلى العربيّة أو تأليفها في إطار رغبة مرفوعة إلى السلطات الكنسيّة الرومانيّة بشأن ضرورة عودة خرّيجي المدرسة إلى الوطن وعدم السماح لهم بدخول الرهبانيّات اللاتينيّة أو بالإقامة في روما أو غيرها (قانون ٤٧).

و - يشدّد المجمع على تعلّم اللغتين السريانيّة والعربيّة، لكنّه يأمر رؤساء معلّمي المدارس في المدن والقرى والأديار الكبيرة «أن يعنوا بتدريس اللغة العربيّة التي أحكم وضعها الطيّب الذكر جبرائيل فرحات». وهو

يشجِّع بالتالي على نسخها أو طبعها في حين ينهى عن استخدام الكتب الأخرى التي يقول فيها المجمع بأنّها «تآليف الكفرة والهراطقة». وهذا معناه أنّ اللغة العربيّة كانت قد دخلت الحيِّز المارونيّ، لكن تعلّمها كان له شروطه بحيث إنّ المصدر يجب أن يكون مارونيًّا.

ز - إنّ الأب بطرس فروماج اليسوعيّ، وقد وجب عليه أن يلقي كلمة افتتاح المجمع اللبنانيّ، كان الرائد في مجال تأليف الكتب وترجمتها. وربّما اضطلع بدورٍ أثناء جلسات المجمع لكي تقوم الكنيسة بواجبها في مجال نشر الكتاب، الوسيلة الثقافيّة الأساسيّة. والجدير بالذكر هنا أنّ فروماج الذي عمل طباعيًّا، وفي حقل الترجمة، مع عبدالله زاخر الملكيّ الكاثوليكيّ؛ عمل أدبيًّا، وأيضًا في حقل الترجمة، مع جرمانوس فرحات، فوضعا معًا عدّة كتب روحيّة وتقويّة.

ح - إنّ انعقاد المجمع اللبنانيّ جاء متوافقًا مع تزايد نتاج تلامذة روما وغيرهم من الموارنة في مختلف العلوم الدينيّة والتاريخيّة واللغويّة والروحيّة والأدبيّة. ومن اللافت أن يكون القاصد البابويّ، يوسف سمعان السمعانيّ، من كبار المؤلّفين والناشرين، صاحب «المكتبة الشرقيّة» التي طُبعت بين سنوات ١٧١٩ و١٧٢٨. ففي أثناء القرن الثامن عشر، لمعت أسماء عديدة في مجال تأليف الكتب ونشرها، نعرض هنا أهمّها:

- القسّ يوسف الباني (+ ١٧١٣) (روما).
- المطران جرمانوس فرحات (١٦٧٠-١٧٣٢).
- عبدالله قرألي.
- بطرس مبارك (يسوعيّ) (١٦٦٣-؟) (روما).
- جرجس بنيمين (يسوعيّ) (١٦٧٢-١٧٤٣).
- يوسف سمعان السمعانيّ (١٦٨٧-١٧٦٨) (روما).
- إسطفانوس عوّاد السمعانيّ (+ ١٧٨٢) (روما).
- يوسف السمعانيّ (١٧١٠-١٧٨٢) (روما).
- ميخائيل الغزيزي.

- إسطفانوس بن ورد (١٦٩٩-١٧٤٥) (روما).
- أنطون القيالي.
- عيسى الجاماتي.
- يوحنّا البازنجاني.
- سمعان عوّاد الحصرونيّ (البطريك) (١٦٨٦-١٧٥٦) (روما).
- يوسف إسطفان (البطريك) (١٧٢٩-١٧٩٣) (روما).
- إسطفانوس أخيل القبرصيّ (١٧٢٣-؟).
- تادى مالك سرور (١٧٠١-؟).
- جرجس سعد البجّاني.
- أنطونيوس بن مبارك (١٦٩٨-؟).
- يوصاف البسكنتاويّ (المطران) (١٦٩٠-١٧٦٩).
- بطرس بن عبدالله بن إسحق التولادى (١٦٥٨-١٧٤٦).
- عبدالله باسيل الشبابيّ (١٦٦٣-١٧٣٦).
- يوسف بن جرجس الحلبيّ (+ ١٧٢٥).
- إندراوس إسكندر القبرصيّ (١٦٨٧-١٧٤٨).

وجدير بالذكر أنّ جزءًا من هذه المؤلّفات نُشِرت مطبوعةً في روما والمدن الأوروبيّة، وبقي آخر مخطوطًا أو نُشِر عن طريق النسخ في جبل لبنان. ولا شكّ في أنّ مطبعة عبدالله زاخر قامت بدورٍ في نشر الكتب الدينيّة والطقسيّة الخاصّة بالطوائف الشرقيّة لا سيّما الموارنة، ونشرت سنة ١٧٨٨ كتاب **المجمع اللبنانيّ** في طبعة تختلف بعض الشيء عن تلك التي نُشِرت باللاتينيّة وصادق عليها الكرسيّ الرسوليّ.

ومن الواضح أيضًا أنّ النداء الذي أطلقه المجمع اللبنانيّ، مطالبًا بتأليف الكتب ونشرها، لقي بعض التجاوب والصدى عند الكثير من خرّيجي المدرسة المارونيّة وغيرهم، الذين عملوا على التأليف والترجمة. وبسبب غياب الطباعة عند الموارنة في جبل لبنان، فإنّ الكتب التي وضعها بعض المؤلّفين المحلّيّين أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر بقيت تتداول منسوخة، الأمر الذي يفسّر ازدهار مهنة النسخ في هذه الحقبة.

ولقد بقيت روما مصدر الكتب الطقسيّة العاديّة الأساسيّ، في حين كانت الكتب الأخرى تُنسَخ في الأديرة ومراكز الأساقفة.

أمّا المجامع المارونيّة المحلّيّة التي انعقدت بعد سنة ١٧٣٦ (بقعاتا - ١٧٥٦، غوسطا - ١٧٦٨، ميفوق - ١٧٨٠، عين شقيق - ١٧٨٧، بكركي الأوّل - ١٧٩٠)، فإنّها لم تتطرّق إلى موضوع تأليف الكتاب أو نشره، مكتفية بالعودة إلى المجمع اللبنانيّ والتذكير بمقرّراته. ولا بدّ من انتظار محطّة جديدة في تاريخ الموارنة الثقافيّ، وهي نهاية المدرسة المارونيّة في روما (١٧٩٨) وتأسيس مدرسة جديدة في لبنان، هي عين ورقة، لكي يخطو تأليف الكتاب وبالأخصّ طباعته ونشره، خطوة جديدة مع مطلع القرن التاسع عشر، القرن الذهبيّ في مجال التأليف والطباعة والنشر في لبنان. فالتأليف، وكذلك الطباعة، انتقلا من روما إلى لبنان، بفعل النهضة الثقافيّة التي كان محورها الأساسيّ مدرسة عين ورقة والمدارس الأخرى المنشأة في مطلع القرن التاسع عشر. ولا شكّ في أنّ هذا القرن شهد أيضًا تراجعًا في حركة التأليف والنشر المارونيّة في العواصم الأوروبيّة، لكنّ الإرساليّات الأجنبيّة قامت بدورٍ مهمّ وأساسيّ في النهضة الطباعيّة وازدهار المدارس[١٣].

٤ - الكتاب: من مدرسة عين ورقة (١٧٨٩) إلى نهاية القرن التاسع عشر

إنّ تأسيس مدرسة عين ورقة وجعلها مركزًا أساسيًّا لتربية الإكليريكيّين وإعدادهم توافق مع تأسيس مطبعة قزحيّا في مطلع القرن التاسع عشر على يد الأخ سيرافيم حوقا الشوشانيّ البيروتيّ سنة ١٨٠٨. وقد كانت حروف هذه المطبعة سريانيّة عني بصبّها الأخ حوقا ولم تكن فيها حروف عربيّة، رغم أنّ الأخ المذكور كان يريد اقتناءها لطبع كتب بأحرف عربيّة. والواضح أنّ هذه المطبعة أخذت على عاتقها طبع الكتب

---

(١٣) B. Aggoula, *op.cit.*, p. 310.

الطقسيّة والمختلفة (الشحيم بالكامل، القدّاس الإلهيّ بالسريانيّ والكرشونيّ ترجمة المطران جرمانوس فرحات، كتاب صلوات نهاريّة وليليّة، كتاب الرسائل عرّبه جرمانوس فرحات، كتاب ريش قريان، التعليم المسيحيّ، شرح معاني القدّاس، تساعية مار أنطونيوس، مبادئ القراءة السريانيّة، مورد التحقيق في أصول الغراماطيق، فرائض المجامع الرهبانيّة اللبنانيّة...).

إستمرّت مطبعة قزحيّا في العمل حتّى سنة ١٨٩٧، عاملة على طبع الكتب البيعيّة والدينيّة والروحيّة، على الأخصّ تلك التي كانت تُطبع في روما، كـ القدّاس الإلهيّ والشحيمة وغيرها، بالإضافة إلى بعض الكتب الروحيّة الخاصّة بالحياة الرهبانيّة. فمطبعة قزحيّا الجديدة تابعت، بعد ٢٠٠ سنة تقريبًا، ما كان على مطبعة قزحيّا القديمة أن تقوم به في حقل طباعة الكتاب ونشره. زد على ذلك أنّ مهمّتها انحصرت في التقليد تقريبًا، أي إنّها أمّنت تزويد الكنائس والمدارس المارونيّة كتبًا كانت تُطبع سابقًا في روما. وإلى جانب هذه المطبعة، أنشأت الرهبانيّة اللبنانيّة مطبعة أخرى في طاميش سنة ١٨٥٥، وجهّزتها بالأحرف السريانيّة والعربيّة، وقد اشتهرت بطبع الكتب المدرسيّة ومنها القواعد العربيّة وغيرها. وفي هذه المرحلة أيضًا، أنشئت المطبعة المارونيّة في حلب سنة ١٨٥٧ على يد المطران يوسف مطر، فقامت بطباعة الكتب الكثيرة بالحرف العربيّ في مختلف الحقول، كالكتب الطقسيّة والروحيّة والمدرسيّة (مبادئ القراءة العربيّة والتركيّة) وكتب أدبيّة وشعريّة (منها ديوان المطران فرنسيس الشماليّ أسقف حلب، وديوان ابن الفارض، وبعض الكتب النظريّة والفلسفيّة)(١٤).

واللافت أيضًا، أنّ التقدّم الذي حصل في مجال إنشاء المدارس وبالأخصّ تلك التي كانت تعنى بإعداد الإكليريكيّين (عين ورقة - ١٧٨٩،

---

(١٤) راجع: «تاريخ فنّ الطباعة في المشرق»، لويس شيخو، مجلّة المشرق، المجلّد رقم ٣، ص ٣٥٨-٣٥٩.

مار يوحنّا مارون في كفرحي - ١٨١٣، مار جرجس في رومية المتن - ١٨١٨، مار عبدا هرهريا - ١٨٣٣، عين سعادة - ١٨٦٣...)، إلى جانب المدارس التي تديرها الإرساليّات وهي عديدة، ومدارس الأديار والأبرشيّات (مدارس الحكمة، قرنة شهوان، غزير، المحبّة - عرمون، الكرَيْم) حيث كان يتابع الكثير من الموارنة تحصيلهم العلميّ، ترافق مع إنشاء عددٍ من المطابع على يد الموارنة: مطبعة دير القمر، صاحبها حنّا أبي صعب من البترون، المطبعة الوطنيّة أسّسها جرجس شاهين وحنّا الغرزوزيّ سنة ١٨٥٥، المطبعة الشرقيّة التي أسّسها إبراهيم النجّار سنة ١٨٥٨ وقد امتلكت قسمًا منها مطرانيّة بيروت المارونيّة إثر وفاة المؤسّس، مطبعة إهدن أسّسها رومانوس يمّين والمطران يوسف الدبس، تلميذ عين ورقة سنة ١٨٥٩، المطبعة العموميّة والمطبعة الكاثوليكيّة العامّة أسّسهما يوسف الشلفون، كما أنّ الشلفون نفسه كان مديرًا للمطبعة اللبنانيّة التي أسّسها داود باشا، ومطبعة الأرز في جونيه سنة ١٨٩٥.

ومن بين الذين قاموا بالدور المهمّ في تأسيس المطابع ونشر الكتب، لا بدّ من الإشارة حكمًا إلى يوسف الشلفون، صاحب المطبعة العموميّة، وناشر الصحف: الزهرة سنة ١٨٧٠، النحلة مع القسّ لويس صابونجي، النجاح سنة ١٨٧٠ وهي أوّل جريدة يوميّة في «بلاد الشام»، والتقدّم وقد كانت منبرًا للعديد من الأدباء والمؤلّفين. أمّا الكتب التي طُبعت في مطابع الشلفون (أي المطبعة العموميّة، والكلّيّة، والعموميّة الكاثوليكيّة والمصباح - وهي كلّها مطبعة واحدة حملت هذه الأسماء) فهي كثيرة. إذ إنّ مطبعته أنتجت نحو ٣٠٠ كتاب في مختلف الحقول الطقسيّة والمواعظ والتفاسير والكتب الفلسفيّة والنظريّة والجدليّة والمدرسيّة والأدبيّة والشعريّة والتاريخيّة والعلميّة والفقهيّة.

والواضح أنّ مطبعة الأديب يوسف الشلفون كانت وسيلة ثقافيّة ودينيّة من الطراز الأوّل، أفاد منها الكثير من الأدباء ورجال الدين، نذكر منهم: القسّ يوسف الشبابيّ (خرّيج عين ورقة)، يوسف الحلبيّ، المطران يوسف إلياس الدبس (وقد نُشِرت مؤلّفات عديدة له في هذه المطبعة)،

الخوري بطرس الخوري، المطران بولس مسعد (تلميذ عين ورقة)، المعلّم إسكندر زياده، المعلّم بولس زوين، القسّ أنطونيوس الفغالي، الخوري نعمة الله كرم، الخوري بولس الزغبي، الخوري بولس عوّاد، الدكتور شاكر الخوري، المعلّم سعيد الشرتوني. ويبدو أنّ مطبعة الشلفون كانت المطبعة الأولى التي اهتمّت، إلى جانب المطبعة الأميركيّة والمطبعة الكاثوليكيّة، بنشر الكتب غير الدينيّة كالمؤلّفات التاريخيّة والعلميّة والحسابيّة والأدبيّة وغيرها، وقد يعود هذا إلى كون صاحبها علمانيًّا(١٥).

ومن الموارنة الذين أُفسِح لهم المجال في المطبعة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيّين لنشر مؤلّفاتهم وترجماتهم الدينيّة ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر (١٨٥٢)، نذكر: المعلّم جرجس زوين، المطران بطرس كرم، الأب سليمان غانم، الخوري يوحنّا رزق، الخوري أنطوان آصاف، المعلّم سعيد الشرتوني، المعلّم جرمانوس فرحات، المعلّم رشيد الشرتوني، القسّ أفرام الديراني، الخوري يوسف البستاني. ونشرت المطبعة الكاثوليكيّة نحو عشرة كتب دينيّة مارونيّة، منها: **منارة الأقداس** وتاريخ **الطائفة** المارونيّة للدويهي وكتاب الفرض اليوميّ. أمّا الذين نشرت لهم المطبعة الكاثوليكيّة في مختلف العلوم غير الدينيّة منهم: جرمانوس فرحات، سعيد الشرتوني، جبرائيل إدّه (يسوعيّ)، المعلّم يوسف حرفوش، رشيد الشرتوني، المعلّم نجيب حبيقة، القسّ أفرام الديراني، المعلّم جرجس زوين، الأب جرجس فرج صفير. وقد اهتمّت المطبعة الكاثوليكيّة، بناءً على توصيات المجمع اللبنانيّ، بنشر العديد من الكتب التي تعنى بتعليم اللغة السريانيّة والتي ألّفها موارنة: كالمعلّم منصور الحكيم، القسّ جرجس الرزّي، القسّ جبرائيل قرداحي وأرسانيوس الفاخوري. وغالبيّة هؤلاء خرّيجو مدرسة عين ورقة وغيرها من المدارس المارونيّة.

---

(١٥) راجع: «تاريخ فنّ الطباعة في المشرق»، لويس شيخو، مجلّة المشرق، المجلّد رقم٣، ص ١٠٠١ - ١٠٠٣.

هذه الأسماء وغيرها تشير إلى إسهامات الموارنة في النهضة الثقافيّة أثناء القرن التاسع عشر في لبنان وأيضًا في المشرق العربيّ، إن أخذنا بعين الاعتبار دورهم في مصر وسوريا والآستانة. مع ذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المطابع الرئيسيّة الثلاث وهي: المطبعة الكاثوليكيّة، والمطبعة الأميركيّة، والمطبعة الأدبيّة (خليل سركيس) لم تكن في يد الموارنة، رغم أنّ أبوابها كانت مفتوحة أمام العديد منهم - أو الذين انتقلوا إلى طوائف أخرى مثل بطرس البستاني - لنشر مؤلّفاتهم. فمع مطلع القرن العشرين لم تكن لدى الموارنة الوسيلة - المؤسّسة في مجال الطباعة والنشر، التي تستطيع توجيه المؤلّفين والكتّاب وحثّهم على الإنتاج والإبداع. وتجدر الإشارة إلى أنّ آخرين اختاروا طريق الهجرة، كالكونت رشيد الدحداح وغيره.

٥ - الكتاب والموارنة في القرن العشرين

إتّسم النصف الأوّل من القرن العشرين بتطوّر كبير طرأ على الطباعة في لبنان، بحيث أصبحت هذه الصناعة ركيزة أساسيّة من ركائز النهضة الصناعيّة. وإنّنا نعرض هنا أهمّ المراحل التي قطعتها الطباعة ودور الموارنة فيها وفي تأليف الكتاب ونشره:

١٩٠٠-١٩٠٨:

توفّي المطران يوسف الدبس سنة ١٩٠٧، فتوقّفت المطبعة الكاثوليكيّة العموميّة عن العمل ولم تبقَ في الساح إلّا المطابع الكبرى. ونشأت مطابع أخرى على يد بعض المسلمين في بيروت وطرابلس وقد برز منها مطبعة المعارف لصاحبها الشيخ أحمد طبّاره منذ ١٩٠٥، والتي أخذت تطبع كتب المدارس الإسلاميّة المدرسيّة منها والدينيّة. في هذه الفترة، تعدّدت الصحف والمجلّات وإلى جانبها العديد من المطابع التي أخذت على عاتقها صدور هذا النتاج (النصير لنعّوم أبي راشد...).

١٩٠٨-١٩١٤:

سنة ١٩٠٨، كانت سنة الثورة في تركيا، وهي حركة تركت بعض

الأثر الإيجابيّ في الفكر والإنتاج الأدبيّ وبالتالي في الإنتاج الطباعيّ. فمن سنة ١٩٠٨ إلى ١٩١٤ أُنشِئ في بيروت حوالى الـ ٥٠ صحيفة و٢٦ مجلّة، وأخذ عدد المدارس في الازدياد، وهذا ما دفع ببعضهم إلى تأسيس المزيد من المطابع التي كان القليل منها على يد الموارنة (الراوي لطانيوس عبدو، الحسناء لجرجي باز، النهضة للويس دريان، في وقت أنشأ فيه جرجي حرفوش مطبعة الكلمة في الآستانة). من أسماء الأدباء والكتّاب الموارنة الذين عُرفوا في هذه الفترة: الأب يوسف الجعيتاوي، القسّ بولس عبّود، رشيد الشرتوني (ناشر بعض مؤلّفات البطريرك الدويهي)، بولس البستانيّ، المطران بطرس شبلي، الأب يوسف غبريل، الأب طوبيّا عطاالله (وقد أنشأ مطبعة في أنطلياس سنة ١٩٠٨ لنشر جريدة **الحقّ**)، بطرس ويوسف حبيقه، فرنسيس الشماليّ، الخوري إسطفانوس ضو. وفي بعبدا، أنشأ الأب يوسف الشدياق المطبعة الأنطونيّة لطباعة مجلّته **كوكب البرّيّة**.

١٩١٨-١٩٣٠:

بعد الحرب العالميّة الأولى التي جمّدت عمل المطابع وحركة الفكر والتأليف، عادت عجلة الحياة إلى المطابع. فجهّزت المطبعة الكاثوليكيّة والمطبعة الأميركيّة نفسيهما للعمل، وكذلك بعضها الآخر ومنها: مطبعة التوفيق (المارونيّة) ومطبعة الفوائد (لخليل البدوي) والمطبعة العلميّة (ليوسف صادر) والاجتهاد (ليوسف أبي عكر) التي نشرت **اللاهوت العقائديّ** لإلياس الجميّل في ثلاثة أجزاء، في حين وضع العديد من المطابع الصغيرة حدًّا لنشاطه.

ولا شكّ في أنّ الموارنة قاموا بدورٍ مهمّ إثر الحرب، في إعادة تنشيط الطباعة في لبنان، استجابة للازدهار الصناعيّ من ناحية ولتطوّر الحركة الثقافيّة من ناحية أخرى. فتأسّست عدّة مطابع في بيروت وضواحيها، نذكر منها مطبعة الورقاء في صليما، والعلم في بكفيّا (وكانت تطبع **المجلّة السوريّة**)، والشمس في الدامور. وفي هذه الفترة أراد

الرهبان الموارنة البلديّون إعادة النشاط إلى تقليدهم الطباعيّ فأسّسوا مطبعة الرهبان الموارنة في دير سيّدة المعونات (جبيل ١٩٢٥) وقد أنتجت الكثير من الكتب الدينيّة والطقسيّة والفلسفيّة.

أمّا المرسلون اللبنانيّون فقد أسّسوا مطبعة لهم في جونيه سنة ١٩٢٩، وهي المطبعة التي أُلحِقت بها دار للنشر، فأصبحت مؤسّسة كبرى لطباعة الكتب التاريخيّة والطقسيّة الخاصّة بالكنيسة المارونيّة ونشرها.

١٩٣٠-١٩٥٠:

من الممكن القول إنّ المطابع التجاريّة في مختلف القرى والمناطق، وخاصّة تلك التي تتّسم بكثافة سكّانيّة مسيحيّة أو مارونيّة، شهدت ازدهارًا ملحوظًا في هذه الفترة. لكنّ المطابع التي كان لديها دور نشر تهتمّ بنشر الكتاب على نفقتها، لم تكن كثيرة، منها طبعًا: المطبعة الكاثوليكيّة والمطبعة الأميركيّة وكذلك دار الكشّاف (لصاحبها مصطفى فتح الله)، ومطبعة صادر والريحاني، والأخيرة اهتمّت بنشر كتب أمين الريحاني، والمطبعة البولسيّة ومطبعة المرسلين اللبنانيّين، ومطبعة دير المخلّص. إنّ هذه المطابع، ومنها مَن أوقف نشاطه كالمطبعة الأميركيّة ودار الكشّاف، أو خمدت همّته كمطبعة المرسلين اللبنانيّين، كانت في أساس حركة نشر الكتاب التي يشهدها لبنان اليوم. ولا شكّ في أنّ المطابع الصغيرة التي انتشرت خارج بيروت في المدن والقرى كانت ذا فائدة كبيرة، كونها سمحت للعديد من المؤلّفين (وبينهم جماعة من الموارنة) أن ينشروا كتبهم على نفقتهم الخاصّة. لكنّ عددًا لا يُستهان به من أدباء الموارنة ارتبطت أسماؤهم بالمطبعة الكاثوليكيّة أو المطبعة الأميركيّة ودور النشر الأخرى كونها حلّت مكان المؤلّفين في نشر كتاباتهم، كما أنّ جماعةً من الأدباء الموارنة نشرت خارج لبنان.

دور الموارنة اليوم في نشر الكتاب[١٦]

مع بداية الستّينات، أخذ نشر الكتاب يتحوّل إلى مهنة قائمة بذاتها،

---

(١٦) غالبيّة هذه المعلومات مستقاة من: J. Nasrallah, *l'Imprimerie au Liban*, 1949

وأخذ يستقلّ عن المطبعة كأداة والطباعة كفنّ. وأصبح عدد المطابع (من مختلف الأحجام) التي يملكها الموارنة في بلادهم غير قليل (حوالى ٢٠٠ مطبعة). لكنّ هذه المطابع في غالبيّتها تجاريّة، تقوم بطبع الكتب والكراريس والمنشورات لمَن يطلب ذلك. لكنّ دور النشر المارونيّة التي تعتني بنشر الكتاب على نفقتها الخاصّة، وتقوم أيضًا بتوجيه النشر وتنظيمه وإعداد المؤلّفات، هي بالفعل قليلة إذا ما تمّ قياسها بعدد دور النشر العاملة حاليًّا في لبنان والتي يفوق عددها الألف. فدور النشر التي يملكها الموارنة والتي تعنى بالكتاب الدينيّ والعلميّ عامّة هي التالية:

- دار الكتاب المفضّل.
- دار الكرمة.
- منشورات مطبعة المُرْسَلين اللبنانيّين.
- منشورات جامعة الكسليك.
- منشورات الحكمة.
- منشورات الرابطة الكهنوتيّة.

إنّ إنتاج هذه المؤسّسات لا يكوّن إلّا نسبة محدودة من مجمل إنتاج الكتاب في لبنان، وهي تعدّ من المؤسّسات المتوسّطة الحجم. إذ إنّ في لبنان أكثر من خمسين دار نشر تنشر أو تعيد طبع أكثر من ٢٠ كتابًا في السنة الواحدة، في حين أنّ هذه الدور لا تنشر مجتمعة عشرين كتابًا في السنة الواحدة، كما أنّ دور نشر مسيحيّة أخرى تقوم بنشر عشرات الكتب سنويًّا. هذا يكفي لإظهار وضعيّة النشر المارونيّ أثناء هذه الفترة من حياة الكنيسة المارونيّة. أمّا مؤسّسات النشر التي يمتلكها موارنة وتقوم بنشر مختلف الكتب من دون أن يكون ذلك مرتبطًا بهويّة مارونيّة، فهي التالية: دار الدائرة (مؤلّفات فؤاد أفرام البستاني)، مؤسّسة نوفل، المكتبة الشرقيّة، دار مارون عبّود، دار الجيل (كتب مختلفة وخاصّة أدبيّة وإسلاميّة)، دار لحد خاطر (التراث اللبنانيّ والمارونيّ)، الندوة اللبنانيّة، دار صادر (كتب قانونيّة وجامعيّة)، دار الريحاني (قليلًا من الكتب الأدبيّة)؛ زد على ذلك أنّ العديد يقومون بنشر كتبهم على نفقتهم الخاصّة

لسبب أو لآخر، ومنهم العلمانيّ والإكليريكيّ (المونسنيور بطرس الجميّل، الأباتي بطرس فهد...).

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ جهدًا يقوم على الأفراد (الشرتوني، بطرس فهد، بطرس الجميّل، مبارك) قد بُذِل منذ بداية هذا القرن وخاصّة في أيّامنا الحاضرة لنشر بعض صفحات من تاريخ الموارنة وتراثهم. لكنّ هذا الجهد يبقى غير كاف للوصول إلى مكتبة متكاملة شاملة.

خلاصة عامّة

لا بدّ من التوقّف في بداية هذه الخلاصة على دعوة المجمع اللبنانيّ منذ قرنين ونصف القرن إلى تعزيز الكنيسة المارونيّة وإرساء نهضتها بشكل متين على قواعد ثابتة، منها التأليف والنسخ والنشر. وإيفاء الكتاب كوسيلة ثقافيّة - حضاريّة لها دورها في توجيه القوى والجهود مزيدًا من الاهتمام والعناية، وتعزيز دور الفكر والبحث والترجمة والتأليف والاستيعاب، ونشر نصوص الأصالة والتراث.

إنّ دعوة المجمع اللبنانيّ هي دعوة لتحمّل المسؤوليّات باسم المسيحيّين في الشرق، لا بل لتحمّل مسؤوليّة نهضة الشرق وبلاد العرب ثقافيًا وإنسانيًا. فكيف نستطيع اليوم تلقّي دعوة المجمع اللبنانيّ مرّة ثانية، وما هي المجالات المتبقّية للعمل من أجل النهوض الروحيّ والفكريّ؟

١ - لا بدّ أوّلًا من التوقّف على وضعيّة النشر وذلك في سبيل نهضة مارونيّة متكاملة: فنحن بحاجة اليوم إلى تنظيم هذا العمل عبر خطّة واضحة تحدّد المجالات التي من الواجب تشجيع النشر فيها. فإذا كان الناسخ في القرنين الخامس عشر والسادس عشر هو الطريق إلى الكتاب، فالطريق اليوم هي تنظيم النشر وتوجيهه وتمويله قبل أيّ شيء آخر.

٢ - هناك مسؤوليّة مارونيّة، كون الكنيسة المارونيّة كنيسة سريانيّة تنتسب روحيًا ولاهوتيًا وطقسيًا إلى التراث السريانيّ والتقاليد السريانيّة. هناك

مسؤوليّة مارونيّة تجاه نشر التراث السريانيّ بنصّه السريانيّ ومنقولًا إلى العربيّة للإفادة منه. لا بدّ من نشر هذا التراث كاملًا، - خاصّة وأنّ الكنائس السريانيّة الأخرى في وضع لا يسمح لها بالعمل - بالتعاون مع الكنائس الأخرى، ضمن «مكتبة سريانيّة» تحوي مؤلّفات الآباء السريان والتقليد السريانيّ.

٣- هناك مسؤوليّة مارونيّة تجاه التراث المارونيّ (باللغة السريانيّة واللغة العربيّة)، فيتمّ نشره في «مكتبة مارونيّة» تضمّ: أ - كتابات كبار المؤلّفين الموارنة اللاهوتيّة والروحيّة. ب - النصوص الطقسيّة القديمة بمختلف مشاربها وعناوينها للإفادة منه. ج - نصوص القراءات المجمعيّة المارونيّة ورسائل البطاركة والمطارنة. فهل يعقل ألّا تتوفّر اليوم مؤلّفات البطريرك الدويهي وسائر الأدباء الموارنة من خرّيجي مدرسة روما وغيرهم في نشرات علميّة، وألّا تتمّ دراستها؟

٤- هناك مسؤوليّة مارونيّة تجاه نهضة روحيّة - طقسيّة طريقها نشر الكثير من الكتب في مختلف المجالات وخاصّة ما يختصّ بالكتاب المقدّس ونصوص التراث الروحيّ السريانيّ والتراث الغربيّ. ولا شكّ في أنّ تنظيم نشر التراث السريانيّ والمارونيّ الطقسيّ واللاهوتيّ والأدبيّ. لا بدّ من أن يكون مبنيًّا على قاعدة روحيّة مبدأها روح التضامن مع الكنيسة ومع رسالة الكنيسة في نشر السلام والدعوة إليه.

٥- هناك مسؤوليّة مارونيّة تجاه إبداع لاهوتيّ - روحيّ اليوم بلغة عربيّة متينة، انطلاقًا من نصوص التراث ومن الواقع الذي نحياه ومن التزامنا بهذا الواقع الإنسانيّ الجغرافيّ. إذ إنّ حدود جبل لبنان، كما يعلّمنا الدويهي وغيره، هي أبعد من جبل لبنان لأنّ المنطلق هو الروح قبل الحرف. وهذه المسؤوليّة تعني تشجيع الإكليريكيّين والعلمانيّين على حدّ سواء على التفكير بلغة عربيّة، والكتابة بلغة عربيّة. ولكنّنا ما زلنا اليوم بحاجة إلى تعلّم اللغة السريانيّة وهذا ما يمكّننا من البقاء قريبًا من مصادرنا السريانيّة. فدعوة المجمع اللبنانيّ لا تزال هي هي اليوم.

٦- ثمّة مسؤوليّة مارونيّة ذات طابع راعويّ، وهي تشجيع إقامة المكتبات

الثقافيّة والدينيّة في الرعايا والمدارس، الأمر الذي دعا إليه المجمع اللبنانيّ منذ ٢٥٠ سنة وما يزال من متطلّبات زمننا الحاضر. فالطريق إلى الثقافة واستيعاب الحداثة لا يكون بالتعلّق بالمظاهر الخارجيّة وبالعادات الشكليّة، بل بالتفكير كيف نحيا أسس الحداثة من خلال وضعنا الحاضر. ولا شكّ في أنّ تعزيز المكتبات والدعوة إلى المطالعة والاستزادة هما ركيزة هذا التفكير والتغيير المرتجى.

٧- ثمّة مسؤوليّة مارونيّة تجاه لبنان المستقبل، المتحرّر من العنف والكبت والحرمان. فكيف نريد لبنان بلد الأجيال الطالعة؟ على الكنيسة المارونيّة أن تعود إلى ذاتها وإلى تراثها، لاهوتيًّا وروحيًّا وطقسيًّا وثقافيًّا، وعليها أن تنشر ثقافتها لكي تستطيع المشاركة في وضع أسس لبنان المستقبل. لا شكّ في أنّ الكثير من هذه المعطيات هو مغيَّب، وأبناء الكنيسة يجهلونه ولا يتحسّسونه. فبناء المستقبل مع الآخر يفرض علينا أن نتعرّف إلى هذا التراث، أن ننشره ونجعله حاضرًا فينا وبيننا.

مخطوط كتاب التجلّيات

للعارف بالله تعالى

أبي محمّد عبدالله بن عليّ بن أحمد الخولانيّ الأندلسيّ

القرن السابع الهجريّ/ الثالث عشر الميلاديّ

دراسة وتحقيق د. علي دحروج

«كتاب التجلّيات»

نظرة في التأويل الصوفيّ لمفهوم التوحيد

تمهيد

كثر الكلام والتأليف حول التصوّف وعن الصّوفيّة، واختلفت الأحكام والنتائج بين مؤيِّد مبارك لهم، ومنكر يعيب عليهم، وثالث يرى في التصوّف محطّة هامّة ينبغي التوقّف عندها لدراسة أبعادها النفسيّة والاجتماعيّة، فضلًا عن المظاهر السلوكيّة والأخلاقيّة التي غلّفوا بها حياتهم الخاصّة. ولست هنا في هذه الدراسة الموجزة لأصدر حكمًا - مؤيّدًا أو معارضًا - بل لأكشف النقاب عن مفهوم التوحيد كما يراه الصوفيّة، بعيدًا عن تيّارات الفرق والمذاهب الإسلاميّة والتأويلات الفلسفيّة والكلاميّة.

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

في كتب الصوفيّة نقرأ عبارات: توحيد الذات، توحيد الصفات، توحيد الألوهيّة، توحيد الربوبيّة، الوحدة الشهوديّة، وغيرها ممّا يصعب إدراكه وفهمه لمَن لم يعرف طريقة القوم في التخريج. ولقد جعلوا من قضيّة التوحيد المسألة الأمّ وربطوا وجود الإنسان وحياته بها، لكنّهم فرّقوا بين اعتبار الإنسان من أهل الظاهر أم من أهل الحقيقة، فجاءت عبارتهم كما يشير إليها الطوسيّ في كتاب اللمع[1]: «وجدت ليوسف بن الحسين الرازيّ (المتوفّى عام ٣٣٤هـ) في التوحيد ثلاثة أجوبة: جواب منها في توحيد العامّة، وهو الانفراد بالوحدانيّة بذهاب رؤية الأضداد والأنداد والأشباه والأشكال مع السكون إلى معارضة الرغبة والرهبة بذهاب حقيقة التصديق، لأنّه ببقاء حقيقة التصديق لا يسكن إلى معارضة الرغبة والرهبة.

والجواب الثاني: توحيد أهل الحقائق على الظاهر، وهو الإقرار بالوحدانيّة بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر والنهي في الظاهر والباطن بإزالة معارضة الرهبة والرغبة ممّا سواه بقيام شواهد الحقّ مع قيام شواهد الدعوة والاستجابة. والجواب الثالث: توحيد الخاصّة، وهو أن يكون العبد بسرّه ووجده وقلبه كأنّه قائم بين يدي الله عزّ وجلّ، تجري عليه تصاريف تدبيره، وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حسّه، بقيام الحقّ له في مراده منه، فيكون كما كان قبل أن يكون».

ويشير الطوسيّ في موضع آخر من كتابه: «سُئل رُوَيْم بن أحمد بن يزيد البغداديّ (المتوفّى عام ٣٣٠هـ) عن التوحيد فقال: مَحْو آثار البشريّة، وتجرّد الألوهيّة. وإنّما يريد بقوله: محو آثار البشريّة تبديل أخلاق النفس، لأنّها تدّعي الربوبيّة بنظرها إلى أفعالها، كقول العبد: أنا وأنا، لا يقول إلّا الله، إذ الإنّيّة لله عزّ وجلّ، فهذا معنى محو آثار البشريّة. ومعنى قوله تجرّد الألوهيّة يعني إفراد القديم عن المحدَثات»[2].

---

(١) أبو نصر السّراج الطوسيّ، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠، ص ٥٠-٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١.

حول هذه المعاني جاء كتاب التجلّيات أو رسالة التوحيد الإلٰهيّة للعارف بالله تعالى أبي محمّد عبدالله بن عليّ ابن أحمد الخولانيّ الأندلسيّ من علماء القرن السابع الهجريّ - الثالث عشر ميلاديّ.

وموضوع التجلّيات من الموضوعات الكثيرة التي طرقها الصوفيّة وكتبوا فيها رسائل، عبّروا فيها عن أحاسيسهم ووجدانهم القلبيّ بصورة الكشف والمشاهدة، مستخدمين منهج الذّوق العرفانيّ للوقوف على سرّ الحقائق ومعرفة الخالق. ومن بين هذه الكتب أو الرسائل كما أشار إليها أصحاب التّراجم والمعاجم: التجلّيات الإلٰهيّة للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت ٦١٧هـ) وأوّلها: الحمدلله محكم العقل الراسخ في عالم البرازخ[٣]. ورسالة التجلّيات الإلٰهيّة في الصورة الإنسانيّة لابن عربي نفسه، وأوّلها: الحمدلله... الذي... تجلّى بعينه لعينه في مراتب الأكوان[٤]. ورسالة التجلّيات للشيخ أحمد بن علي بن يوسف البوني، تقي الدين، أبي العبّاس القرشيّ (ت ٦٢٢هـ)، وأوّلها: الحمدلله الذي أخرج الجيم من الظلمة إلى النور[٥]. وهناك كتب ورسائل أخرى تحمل عنوان التجلّيات من وضع الصوفيّة.

وصف المخطوط ومضمونه

تقع رسالة التجلّيات التي نحقّقها في اثنتي عشرة ورقة من وجهين متقابلين، في كلّ وجه تسعة عشر سطرًا، بمعدّل عشر كلمات للسطر الواحد تقريبًا. ومقاس الورقة ١٢ × ١٧سم. وقد كتبت بخطّ نسخ جميل ومقروء، خالٍ من التشويهات والتعقيدات، إلّا من بعض الألفاظ التي كتبها المؤلّف نفسه وهو الناسخ لها أيضًا بخطّ يده، وهي مثبتة على

---

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إستبول، ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م، ج ١ ص ٣٥٢.

(٤) إسماعيل باشا البغداديّ، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إستبول، ٦٤- ١٣٦٦هـ/ ٤٥- ١٩٤٧م، ج ٣ ص ٢٢٨.

(٥) حاجي خليفة، كشف الظنون، ١/ ٨٥٢.

هوامش بعض الصفحات، لاستدراك نقص أو لشرح كلمة أخرى. وقد أنتهى المؤلِّف من نسخها يوم الخميس ٧ صفر ٦٠٦هـ. بمدينة حلب، ممّا يعني أنّ المؤلِّف وهو أبو محمّد عبدالله بن عليّ بن أحمد الخولانيّ الأندلسيّ كان حيًّا في بداية القرن السابع الهجريّ، الثالث عشر الميلاديّ، حيث لم نعثر على ترجمة له في سائر كتب التراجم والمعاجم التي رجعنا إليها، ولم نستطع بالتالي أن نتثبّت من ميلاده وحياته. لكنّه يبدو أنّه انتقل من بلاد الأندلس إلى المشرق وتحديدًا بلاد الشام، كما هو ثابت في الورقة الأخيرة من المخطوط حيث يشير إلى مدينة حلب ليلة انتهائه من نسخ المخطوط. وهجرة الأندلسيّين إلى بلاد المشرق الإسلاميّ والعربيّ كانت معروفة، ولا يزال قبر الشيخ محي الدين بن عربي في دمشق شاهدًا على هذه الهجرات. وقد أمدّتنا كتب التّراجم والسِّير أخبار الكثيرين من صوفيّة الأندلس الذين رحلوا وساحوا في البلاد، وحطّوا رحالهم في بلاد الشام وغيرها.

وهذه الرسالة - المخطوط موجودة في مكتبة الأوقاف العامّة ببغداد، مديريّة الآثار العامّة، قسم حيازة المخطوطات. وهي توجد في مجموع يضمّ عدّة رسائل وكتب ويحمل الرقم (٣٦١٧٥)، ولم تُنشر من قبل.

ومضمون الرسالة يقوم كما أشرت في التمهيد على تجْلية فكرة التوحيد من رؤية صوفيّة، ربّما تكون في ظاهرها بعيدة كلّ البعد عمّا ألِفَه الإنسان المؤمن العاديّ من ممارسة سلوكيّة في تطبيق مفهوم التوحيد الإلٰهيّ.

فالتجلّي يعبّرون عنه بإشراق أنوار إقبال الحقّ على قلوب المقبلين عليه. أو هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على ثلاثة أحوال: تجلّي ذات، وتجلّي صفات الذات، وتجلّي حكم الذات. والأوّل هو المكاشفة أو كشوف القلب في الدنيا، كقول عبدالله بن عمر رضي الله عنهما (ت ٧٣هـ): كنّا نتراءى الله في ذلك المكان، يعني في

الطّواف. والثاني هو موضع النّور، وهو أن تتجلّى له قدرته عليه فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه. والثالث يكون في الآخرة[٦]. أمّا التجلّي الذاتيّ فهو ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصّفات معها، وإن كان لا يحصل ذلك إلّا بواسطة الأسماء والصّفات، إذ لا يتجلّى الحقّ من حيث ذاته على الموجودات إلّا من وراء حجاب من الحُجُب الأسمائيّة.

والتجلّي الشّهوديّ هو ظهور الوجود المسمّى باسم النّور وهو ظهور الحقّ بصورة أسمائه في الأكوان التي هي صورها، وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكلّ.

والتجلّي الصفاتيّ ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيُّنها وامتيازها عن الذات.

وسرّ التجلّيات هو شهود كلّ شيء في كلّ شيء، وذلك بانكشاف التجلّي الأوّل للقلب، فيشهد أحديّة الجمعيّة بين الأسماء كلّها لاتّصاف كلّ اسم لجميع الأسماء، لاتّحادها بالذات الأحديّة، وامتيازها بالتعيّنات التي تظهر في الأكوان التي هي صورها، فيشهد كلّ شيء في كلّ شيء[٧].

والتوحيد كما يراه الصوفيّة هو معرفة معرفته (الله) الثابتة له في الأزل والأبد، وذلك بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جلّ جلاله. وله مراتب: علم وعين ويقين. فعلمه ما ظهر بالبرهان، وعينه ما ثبت بالوجدان، وحقّه ما اختصّ بالرحمن[٨].

حول هذه المعاني يقرّر صاحب رسالة التجلّيات مفهوم التوحيد في تسعة وثلاثين تجلّيًا ذكرها مرتّبة وأعطى لكلّ تجلٍّ اسمًا خاصًّا له.

---

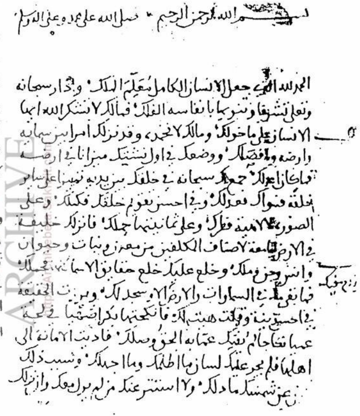
(٦) د. محمّد عبد المنعم الحفنيّ، معجم مصطلحات الصوفيّة، بيروت، دار المسيرة، ط ١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠، ص ٤١-٤٢.

(٧) المرجع السابق، ص ٤٢-٤٣.

(٨) المرجع السابق، ص ٥٢.



صفحة الغلاف



بسم الله الرحمن الرحيم • وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم

الحمد لله الذي جعل الإنسان الكامل معلم الملك • وأدار سبحانه
وتعالى تشريفا وتنويها بأنفاسه الفلك • فما لك لا تشكر الله أيها
الإنسان على ما خولك • وما لك لا تحمد، وقد نزلك أمراً من سمائه
وأرضه وفضلك • ووضعك في أول نشئتك ميزاناً في أرضه
فما كان أعدلك • جمع لك سبحانه في خلقك بين يديه تنبيهاً على شرف
خلقك فسواك فعدلك • وفي أحسن تقويم خلقك فكملك • وعلى
الصورة الإلهية فطرك • وعلى ثمانيتها جملك • فأنزلك خليفة
في الأرض الجامعة لأصناف المكلفين من معدن ونبات وحيوان
وإنس وجن وملك • وخلع عليك خلع حقائق الأسماء فجملك
فما بقي ملك في السماوات والأرض إلا سجد لك • وبرزت الحقيقة
في أحسن زينة • وقالت هيت لك • فأنكحتها بكر أنثتها في لحظة
عينا تحاجم ... فأديت الأمانة إلى
أهلها فلم يجر عليك لسان ما أظلمك وما أجهلك • وسبب ذلك
عن شهودك ما دلك • ولا استتر عنك من لم يزل معك وإن زال

الصفحة الأولى من المخطوط



إشارة لطيفة إلى ذلك علمها من علمها أنكم لتنحمون في النار
وأنا آخذ بحجزكم وأنتم تأبون وأخبر باتفاق أن ببلاد اليمن
طائفة ليسموا ولا دام عيسى إذا عاينوا الضبع لا يملكون
أن يرموا أنفسهم عليه حتى يأكلهم ورأيت أنا من صلحائهم
واحداً وهو أن عاج بمقتضيه طبعهم المناسب للمنجذب
إليه كذلك أصحاب النار فافهموا فإن الأسرار لا تحتمل
فوق هذا الكشف رتبة فكانت مخالفة حكمة لنبي حكمة
لا مخالفة حكم لنبي حكم والله ينولنا وإياكم بما تولى به
عباده الصالحين
وانتهى نقل العرض من هذا الكتاب على حسب الوقت
والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
نقله من خط مؤلفه رضي الله عنه الفقير إلى رحمة الله تعالى
عبد الله بن علي بن أحمد الحكمي الإشبيلي الأندلسي وذلك ليلة
الخميس السابع من شهر صفر سنة ... وسماعه بمدينة حلب عمرها
الله وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

بلغ سماعاً

الصفحة الأخيرة من المخطوط

أمّا عن عملي فقد قمت بنسخ المخطوط وضبط بعض الكلمات، وخرّجت الآيات والأحاديث المذكورة، كما ترجمت للأعلام الواردة، وشرحت بعض المصطلحات الصّوفيّة، وعلّقت على بعض المفاهيم، وأثبتُّ النصّ واضحًا كاملًا مع صورة لبداية المخطوط ونهايته.

نصّ المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم وصلّى الله على محمّد وعلى آله وسلّم.

الحمدلله الذي جعل الإنسان الكامل معلِّم الملك، وأدار سبحانه وتعالى تشريفًا وتنزيهًا بأنفاسه الفلك. فما لك لا تشكر الله أيُّها الإنسان على ما خوّلك، وما لك لا تحمده وقد نزّلك أمرًا بين سمائه وأرضه وما فصلك، ووضعك في أوّل نشأتك ميزانًا في أرضه فما كان أعدلك. جمع لك سبحانه في خلقك بين يديه تمييزًا على سائر خلقه فسوّاك فعدّلك، وفي أحسن تقويم خلقك فكمّلك، وعلى الصورة الإلّهيّة فطرك[9]، وعلى ثمانيتها حملك. فأنزلك خليفة في الأرض[10] جامعة لأصناف المكلّفين من معدن ونبات وحيوان وإنس وجنّ وملَك، وخلع عليك خُلَع حقائق الأسماء كنهًا فجمّلك، فما بقي ملك في السموات والأرض إلّا وسجد لك[11]. وبرزت الحقيقة في أحسن زينة وقالت: هيتَ لك. فأنكحتها بكرًا صهباء في لجّة عمياء نكاحًا لم يغنك عمّا به الحقّ وصلك. فأدّيت الأمانة إلى أهلها فلم يجرِ عليك لسان ما أظلمك وما أجهلك. وسبب

---

(٩) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿يا أيها الإنسان ما غرّك بربّك الكريم، الذي خلقك فسوّاك فعدّلك، في أيّ صورة ما شاء ركّبك﴾. الانفطار/٦-٨.

(١٠) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وإذ قال ربّك للملآئكة إنّي جاعل في الأرض خليفة...﴾ البقرة/٣٠.

(١١) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وإذ قلنا للملآئكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلّا إبليس...﴾ البقرة/٣٤.

ذلك كون عين شمسك ما دلك، ولا استتر عنك مَن لم يزل معك وإن نزّلك فعمّك النّور الاعتصاميّ وشملك، وتخلّصت به من سلطان حناديس هذا الحلك، وخلّصت به تدبيرك وعملك، إذ كنت المدبّر لعالم الكون الذي إن صرفت وجهك عنه ساعة فنى وهلك، وصلّى الله على مَن حكم بين الناس بالقسط وما اتّبع أهواءهم، فكان أحسن خليفة ملك، محمّد بن عبدالله بن عبد المطلب، وعلى آله وسلّم تسليمًا كثيرًا.

أمّا بعد،

فإنّ الله تبارك وتعالى لمّا أوجد العالم أوجده على ثلاثة[١٢] أنواع من الإيجاد. فنوع أوجده بكُنْ لا غير وهو أكثر العالم[١٣]. ونوع أوجده بكُنْ واليد الواحدة[١٤] كجنّة عدن والقلم وكتبة التوراة وغير ذلك. ونوع أوجده بكُنْ ويديه[١٥] وهو الإنسان خاصّة، ولذلك خرج على الصورة، كما قال عليه السلام: «إنّ الله خلق آدم على صورته[١٦]». فلمّا أبدع تركيب جسده من كلّ حقيقة في عالم الكون المركّب، وحصلت فيه قوى عالم الأفلاك والأركان، واستعدّ لقبول الفيض الروحانيّ، نفخ فيه الروح، فنطق بالثّناء والحمد لله تعالى. ولكن بعدما انتشر فيه النور، وخرق مسالك ظلمته، فعطس فحمد الله، فقال الله له: يرحمك ربّك يا آدم[١٧]، لهذا خلقتك، فسبقت رحمته به غضبه، أي نتيجة الغضب

---

(١٢) في الأصل، ثلاث، والصواب ما ذكرناه.
(١٣) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿إنّما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كُن فيكون﴾ يس/ ٨٢.
(١٤) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كلّ شيء وإليه ترجعون﴾. يس/ ٨٣.
(١٥) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ﴾. صٓ/ ٧٥.
(١٦) أخرجه البخاريّ في صحيحه ٤/ ٦٠، مسلم في صحيحه رقم ٢٨، أحمد في مسنده ٢/ ٣١٥، السيوطيّ في الدر المنثور ١/ ٤٨، المتقي الهنديّ في كنز العمّال رقم ١٥٦٢٩، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٨/ ٥٤٩.
(١٧) وبذلك أصبح التشميت سُنّة في الإسلام، أي إذا عطس المرء وقال: الحمد لله، فعلى مَن يسمعه أن يقول له: يرحمك الله. فيردّ العاطس بقوله: يهديني ويهديكم الله. وهذا من آداب الإسلام في الأخلاق.

بخروجه من الجوار الأدنى إلى الجوار الأقصى[١٨]، ومن عالم الراحة إلى عالم المكابدة والمجاهدة[١٩] والاستحالات الرديئة[٢٠]، وجمع له بين يديه تشريفًا وابتلاءً. ولهذا قال تعالى تنبيهًا على التشريف: «يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ»[٢١]. وأوّل مقام حصل فيه مقام الانحراف ومنزل الوسط، وقيل له: مهما ملت إلى جانب ووفيته أنقصت الآخر، ولا يصحّ لك المشي على حكم الوسط لأنّك خلقت للإنتاج، فرياحك لواقح، فلا بدّ من الميل. فإن كنت ولا بدّ مائلًا[٢٢]، فهذا تبيين لك لأيّ الجانبين تميل، فأبرز له الأنوار على الجانب الأيسر، وأبرز له الظلم على الجانب الأيمن. وقال في الأيمن: «وهذا صراط ربّك مستقيمًا[٢٣]». فإن دخلت في هذه الظلم فستحصّل أقصى ما يكون من الأسرار والحكم. هذه الظلمة هي غيب الغيب وحضرة الهيبة والجلال، لا تسلك أبدًا إلّا بنور السالك. فإن كان السالك ذا نور دخل ومشى قدر ما تعطيه قوّته، ثمّ يرجع إلى موقفه وقد حصّل من المعارف المشهديّة ما لا يعرفه إلّا هو خاصّة؛ وتنبعث من هذه الظلمة ريح شديدة تطفئ سُرُج الأفكار، فلا يدخل فيها ذو فكر أبدًا. ولذلك قال صلّى الله عليه وسلّم: «تفكّروا في آلاء الله ولا تفكّروا في ذاته»[٢٤]. وقد ذكرنا في غير ما موضع من كتبنا لِمَ مُنِع من التفكير في الذات، وكذلك كلّ ما لا يستقلّ العقل بإدراكه بهذه المثابة. ثمّ قيل للإنسان: وهذه الأنوار على الجانب

---

(١٨) أي خرج من الجنّة وهبط إلى الأرض بعدما أغواه الشيطان.

(١٩) يقصد المؤلّف أنّه انتقل من الجنّة حيث لا تعب ولا عناء، إلى عالم الأرض والمسؤوليّة ليجاهد ويكافح، وبذلك نطقت الآية الكريمة: ﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد﴾. البلد/ ٤.

(٢٠) في الأصل: الردية.

(٢١) صّ/ ٧٥.

(٢٢) في الأصل: مايلًا.

(٢٣) الأنعام/ ١٢٦.

(٢٤) أخرجه ابن كثير في تفسيره ٧/ ٤٤١، والهيثميّ في مجمع الزوائد ١/ ٨١، السيوطيّ في الدرّ المنثور ٢/ ١١٠، والمتقي الهنديّ في كنز العمّال رقم ٥٧٠٦، والزبيديّ في إتحاف السادة المتقين ١/ ١٦٢، ٦/ ٥٣٦.

الأيسر أنوار الهداية، تبصّر الجهل حالة الوقتيّة عند مصادمة الأضداد على نقطة واحدة فيتمانعان، فصاحبه في ظلمة أبدًا فليس بصاحب عمل، والشّك حالة الشروع في العمل على غير قدم صدق، لكنّه اتباعٌ لظاهر ما هُمْ الخلق عليه، لعلّهم يكونون على حقّ فيتّهم نفسه ويتّهم الخلق، لكن يغلب عليه تهمته لنفسه. والظنّ حالةُ التغليب، فإنّه ينظر بعين القلب، والقلب لا ثباتَ له على حال، سريع التقلّب، ما سمّي القلب إلّا من تقلّبه. والعلم حالُه الصدق، فإنّه ينظر بعين الحقّ، فيصيب ولا يخطئ.

١ - تجلّي النشأة

إذا استوت بنية الجسد على أحسن ترتيب وألطف مزاج، ولم يكن فيها تلك الظلمة المطلقة التي تعمي البصائر، ثمّ توجّه عليه النفخ الإلّهيّ من الرّوح القدسيّ مقارنًا لطالع يقتضي العلم والصدق في الأشياء، فهذا نظر جِبِلّيّ، صاحبُه مجبول على الإصابة في كلامه في الغالب، بل إذا تكلّم على ما يجده من نفسه من صغره لا يخطئ، وإذا أخطأ فإنّه يخطئ بالعَرَض، وذلك أنّه يترك ما يجده من نفسه، ويأخذ ما اكتسبه من خارج. فقد يكون ما رآه أو سمعه باطلًا، وقد ارتسم في النفس منه صورة فيجدها فينطق بها، فذلك خطأه لا غير. فإذا انضاف إلى هذه الجِبِلّة الفاضلة استعمال الرياضات(٢٥) والمجاهدات(٢٦)، والتشوّف إلى المحل الأشرف والمقام الأقدس، ارتفع الروح الجزئيّ إلى كلّه، فاستشرف على الغيوب من هناك، ورأى صور العالم كلّه في قوّة النفس الكلّيّة ومراتبه فيها، وما

---

(٢٥) الرياضة عند الصوفيّة نوعان: رياضة أدب وهو الخروج عن طبع النفس، ورياضة طلب وهو صحّة المراد له. وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسيّة، فإنّ تهذيبها تمحيصها عن خلطات الطبع ونزعاته. وقيل الرياضة ملازمة الصلاة والصوم، والمحافظة عن موجبات الإثم آناء الليل والنهار، وسدّ باب النوم، والبعد عن صحبة القوم. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة، ١١٦.

(٢٦) المجاهدة عند الصوفيّة هي صدق الافتقار إلى الله تعالى بالانقطاع عن كلّ ما سواه. وقيل بذل النفس في رضاء الحقّ، وقيل فطام النفس عن الشهوات ونزع القلب عن الأماني والشبهات. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة، ص ٢٣٦.

حظّ كلّ شيء من العلم ومكانه، وزمان كلّ ذلك بعلم واحد ونظر واحد، فيتزل إلى محلّ تفصيل الكون فيعرفه بالعلامات، وهذا لأفرادٍ خلقهم الله على هذا النّعت عناية أزليّة سبقت لهم. وبهذا النوع وُجِدَت الكَهَنَة، غير أنّهم لم ينضف إلى هذه النشأة المباركة استعمال رياضة ولا تشوّف، فصدقت خواطرهم في الغالب. وفي حكم النادر يخطئون. وللروحانيّات لأصحاب هذه النشأة تطلّع كثير وتأمّل لتلك المناسبة، وهي اللّطافة الأصليّة، فيمدّونهم بحسب قواهم. وإنّما حُرِموا الجناب العزيز الإلٰهيّ المخصوص به الأولياء من عباد الله تعالى، فهنيئًا لهم.

٢ - تجلّي الخاطر

الخواطر الأُوَل ربّانيّة كلّها، لا يخطئ القائل[٢٧] بها أصلًا، غير أنّ العوارض تعرض لها في الوقت الثاني من وقت إيجادها إلى ما دونه من الأوقات. فمَن فاته معرفة الخواطر الأُوَل وليس عنده تصفية خلقيّة فلا رائحة له من علم الغيوب، ولا يعتمد على النفس فإنّه أماني.

٣ - تجلّي الاطّلاع

إذا صفا العبد من كدورات البشريّة، وتطهّر من الأدناس النفسيّة، اطّلع الحقّ سبحانه عليه إطّلاعةً يهبه فيها ما يشاء من علم الغيب بغير واسطة، فينظر بذلك النّور، فيكون ممّن يتّقى ولا يتّقي هو أحدًا. ومهما[٢٨] بقيت فيه بقيّة من اتّقاء الأولياء وهو الخوف من الصالحين، فبقي فيه حظّ نفسيّ. ولقد بلغني عن الشيخ أبي الربيع[٢٩] الكفيف الأندلسيّ لمّا كان بمصر أنّه سمع أبا عبد الله القرشيّ[٣٠] المبتلى وهو

---

(٢٧) في الأصل: القايل.

(٢٨) في الأصل: مهمى.

(٢٩) هو سليمان بن موسى بن سالم بن إبراهيم بن صاني الكلاعي، الحافظ أبو الربيع، الغرناطيّ الأندلسيّ المالكيّ. توفّي عام ٦٣٤هـ. له العديد من الكتب والمصنّفات. هدية العارفين ٥/٣٩٩.

(٣٠) هو محمّد بن أحمد بن إبراهيم، أبو عبد الله القرشيّ الهاشميّ. ولد عام ٥٤٤هـ/ ١١٥٠م وتوفّي عام ٥٩٩هـ/ ١٢٠٣م. زاهد، من الأندلس. رحل إلى مصر ثمّ=

يقول: اللّهم لا تفضح لنا سريرة. فقال له الشيخ: يا محمّد، ولأيّ شيء تظهر لله تعالى ما لا تظهره للخلق. هلّا استوى سرّك وعلانيتك مع الله، هذا من خبث السَّريرة، فتنبّه القرشيّ واعترف، واستعمل ما دلّ عليه الشيخ وأنصف، فرضي الله عنهما من شيخ وتلميذ. وهذا نوع عجيب من التجلّيات.

٤ - تجلّي تارة وتارة

إذا جمعك الحقّ به فرّقك عنك فكنت فعّالًا وصاحب أثر ظاهر في الوجود. وإذا جمعك بك فرّقك عنه فقمت في مقام العبوديّة، فهذا مقام الولاية وحضور البساط وذلك مقام الخلافة والتحكّم في الأغيار، فاختر أيّ الجمعين شئت[٣١]. فجمعك بك أعلى لأنّه مشهود لا عينًا، وجمعك به غيبته عنك بظهوره فيك، وهذه غيبة غاية الوصول والاتّصال الذي يليق بالجناب الأقدس وجناب اللطيفة الإنسانيّة[٣٢]. إنّ الذين يبايعونك إنّهم ليبايعون الله[٣٣] دونك فاعتبر.

٥ - تجلّي الوصيّة

أوصيك في هذا التجلّي بالعلم وتحفَّظ من لذّات الأحوال فإنّها سموم قاتلة وحُجُب مانعة، فإنّ العلم يستعبدك له وهو المطلوب منّا ويحضرك معه، والحال يسوّدك على أبناء الجنس فيستعبدهم لك قهر الحال فتسلّط عليهم بنعوت الربوبيّة، وأين أنت في ذلك الوقت ممّا خلقت له، والعلم أشرف مقام فلا يفوتك.

=القدس وتوفّي بها. له كلمات وجمل في آداب المعاملات وطرائق الرياضة الروحيّة. أنظر عنه: الأعلام ٥/٣١٩ شذرات الذهب ٤/٣٤٢، الأنس الجليل ٢/٤٨٨.

(٣١) في الأصل: شيت.

(٣٢) هي إشارة إلى القلب عن دقائق الحال. وقيل إشارة تلوح في الفهم وتلمع في الذهن، ولا تسعها العبارة لدقّة معناها. ولذلك قال أبو سعيد ابن الأعرابي: الحقّ يريدك بلطيفة من لدنه تدرك بها ما يريد بك إدراكه. معجم مصطلحات الصوفيّة ٢٢٩.

(٣٣) إقتباس من الآية الكريمة: ﴿إنّ الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله﴾. الفتح/ ١٠.

٦ - تجلّي الأخلاق

تتنزّل الأخلاق الإلّهيّة عليك تخلّقًا بعد تخلّق وبينهما مواقف إلّهيّة مشهديّة عينيّة أعطاها ذلك الخلق تمرّ كالبروق فلا تفوتك، فإنّك لا تفوتها ولا تطلبها، فإنّها نتائج الأوقات، ومَن طلب ما لا بُدّ منه كان جاهلًا، وما اتّخذ الله وليًّا جاهلًا.

٧ - تجلّي التوحيد

التوحيد علم[٣٤] ثمّ حال[٣٥] ثمّ علم. فالعلم الأوّل توحيد الدليل وهو توحيد العامّة وأعني بالعامّة علماء الرسوم[٣٦]. وتوحيد الحال أن يكون الحقّ نعتك فيكون هو لا أنت في أنت[٣٧]، «وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى[٣٨]». والعلم الثاني بعد الحال توحيد المشاهدة[٣٩]. فيرى الأشياء من حيث الوحدانيّة فلا يرى إلّا الواحد، وبتجلّيه في المقامات[٤٠] تكون الوحدات. فالعالم كلّه وحدات تنضاف بعضها إلى بعض تسمّى مركّبات يكون لها وجه في هذه الإضافة تسمّى أشكالًا، وليس لغير هذا العالم هذا المشهد.

---

(٣٤) للصوفيّة آراء خاصّة حول مفهوم العلم وتقسيماته، ذكرها د. عبد المنعم الحفني في **معجم مصطلحات الصوفيّة** ص ١٨٦، فليرجع إليها.

(٣٥) الحال هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو انقباض، وتسمّى الحال بالوارد أيضًا. وقيل الأحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربّه، وهناك أقوال أخرى فليرجع إليها. أنظر **معجم مصطلحات الصوفيّة** ٧٣.

(٣٦) أي العلماء الذين يأخذون بظواهر الأشياء وآثارها.

(٣٧) إشارة إلى الاتّحاد والحلول في الذات والصفات.

(٣٨) الأنفال/١٧.

(٣٩) المشاهدة هي المحاضرة والمداناة. وقيل هي رؤية الحقّ ببصر القلب من غير شبهة كأنّه رآه بالعين. وللصوفيّة كلام كثير حول المشاهدة إذ هي عندهم حال يتوصّل إليه الصوفيّ بعد المجاهدة. أنظر: **معجم مصطلحات الصوفيّة** ٢٤٤.

(٤٠) المقام معناه مقام العبد بين يدي الله عزّ وجلّ فيما يقام فيه من المجاهدات والرياضات والعبادات. أنظر: **معجم مصطلحات الصوفيّة** ٢٤٨.

٨ - تجلّي الطبع

قد يرجع العارف[٤١] إلى الطبع[٤٢] في الوقت الذي يدعوه الحقّ منه لأنّه لا يسمع من غيره، إذ لا غير له ندًا أصلاً، وليحفظ نفسه في الرجوع لأنّ للطبع قهرًا تعضده العادات، فينبغي له أن لا يألف ما يقتضيه الطبع أصلاً. ولقد رأينا من هؤلاء قومًا انصرفوا من عنده على بيّنة منه ثمّ ودّعهم وما ناداهم، فألِفوا الطبع باستمرار العادة فتولّد لهم صَمَم من ذلك، فنودوا نداء الاختصاص فلم يسمعوا، فنودوا من المألوفات فسمعوا فضلّوا وأضلّوا. نعوذ بالله من الجور بعد الكور ومن الردّة عن توحيد الفطرة.

٩ - تجلّي إليك ومنك

لله خزائن نسبيّة يرفع فيها توجّهات عبيده المفردين فيقلب أعيانها فتعود أسرارًا إلهيّة بعين الجمع[٤٣] وتوجّهاتها بما منهم فيردّها عليهم بما إليهم، ولهم خزائن فيقلبون أعيانها على صورة أخرى فيرفعونها إليه بما منهم، فيقلب أعيانها على صورة أخرى عرفانيّة فيرسلها بما إليهم، فيقلبون عينها في صورة أخرى بما منهم هكذا قلبًا لا يتناهى في الصور، والعين واحدة. فإليهم عرفان ومنهم أعمال.

١٠ - تجلّي الحقّ والأمر

لله رجال كشف عن قلوبهم فلاحظوا جلاله المطلق فأعطاهم بذاته ما يستحقّه من الآداب والإجلال، منهم القائمون بحقّ الله لا بأمره، وهو

---

(٤١) العارف كما يراه ابن عربي هو مَن أشهده الربّ عليه فظهرت الأحوال عن نفسه. والمعرفة حاله. وقال ابن معاذ: إذا ترك العارف أدبه عند معرفته فقد هلك مع الهالكين. والعارفون ثلاثة أصناف: صنف منهم ليس لهم من الحقّ نفس. وصنف منهم يحثّهم الوجد إلى الحال الذي يتولّاهم الحقّ بالحفظ فيه. وصنف منهم غاب عنهم العرف والعادة واستوى عندهم النطق والصمت وغير ذلك بعناية الحقّ لهم. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ١٧٩؛ اللمع ٥٥-٦٠.

(٤٢) هو عند الصوفيّة ما سبق العلم به في حقّ كلّ شخص. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ١٦٧.

(٤٣) عين الجمع اسم من أسماء التوحيد كما يعتقد الصوفيّة.

مقام جليل لا يناله إلّا الأفراد من الرجال، وهو مقام أرواح الجمادات.
ومن هذا المقام تذكّرك الجبل وصعق موسى عليه السلام[٤٤]، ولم يفتقر في ذلك إلى الأمر بالتذكّر[٤٥]. والصعق، فهو لا خصايص[٤٦] الله قاموا بعبادة الله على حقّ الله، وهم الخارجون عن الأمر، ولله عبيد قائمون بأمر الله كالملائكة المسخّرة الذين يخافون ربّهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون. وكأصحاب الشرائع وكالمؤمنين الذين ما حصل لهم هذا المقام، فهم القائمون[٤٧] بأمر الله، فهم القائمون[٤٨] بحقوق العبوديّة[٤٩]، وهؤلآئك[٥٠] القائمون[٥١] بحقوق الربوبيّة[٥٢]. فهؤلآء يحتاجون إلى أمر يصرفهم وهؤلآئك[٥٣] يتصرّفون بالذات تصرّف الخاصّة.

١١ - تجلّي المناظر

لله عبيد أحضرهم الحقّ تعالى فيه ثمّ أزالهم بما أحضرهم فزالوا للذي أحضرهم، فكان الحضور عين الغيبة، والغيبة عين الحضور، والبعد عين القرب، والقرب عين البعد، وهذا مقام اتّحاد الأحوال. واجتمعت

(٤٤) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكًّا وخرّ موسى صعقًا فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين﴾. الأعراف/١٤٣.
(٤٥) في الأصل: بالتذكرك.
(٤٦) هكذا وردت في الأصل، ولعلّه يقصد أهل الله الخاصّين به تعالى.
(٤٧) في الأصل: القايمون.
(٤٨) في الأصل: القايمون.
(٤٩) يرى الصوفيّة أنّ العبادة لعوام المؤمنين، والعبوديّة لخواصّهم، وهي أن ترضى بما يفعل ربّك. وفيها أقوال كثيرة. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ١٨٣.
(٥٠) في الأصل: هؤلآيك.
(٥١) في الأصل: القايمون.
(٥٢) الربوبيّة اسم للمرتبة المقتضية للأسماء التي تطلب الموجودات، فدخل تحتها العليم والسميع والبصير ونحو ذلك. ولها تجلّيان: معنويّ وصوريّ. فالمعنويّ ظهوره في أسمائه وصفاته منزّهًا كاملًا، والصوريّ ظهوره في مخلوقاته. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ١٠٩.
(٥٣) في الأصل: هؤلآيك.

بالجنيد[٥٤] في هذا المقام وقال لي: المعنى واحد. فقلت له: لا ترسله بل ذلك من وجه، فإنّ الإطلاق فيما لا يصحّ الإطلاق فيه يناقض الحقائق. فقال: غيبُه شهوده وشهوده غيبه. فقلت له: الشاهد شاهد أبدًا وغيبه إضافة، والغيب غيب لا شهودَ فيه، لا تدركه الأبصار، فالغائب المشهود من غيبه إضافة، فانصرف وهو يقول: الغيب غائب في الغيب. وكنت في وقت اجتماعي به في هذا المقام قريب عهد بسقيط الرفرف أنّي ساقط العرش في بيت من بيوت الله تعالى.

١٢ - تجلّي لا يعلم التوحيد

يا طالب معرفة توحيد ذات خالقه كيف لك بذلك وأنت في المرتبة الثانية من الوجود، وأنّى للاثنين بمعرفة الواحد بوجودها. وإن عدمت فيبقى الواحد يعرف نفسه. كيف لك بمعرفة التوحيد وأنت ما صدرت عن الواحد من حيث وحدانيّته وإنّما صدرت عنه من حيث نسبةٍ ما. ومَن كان أصل وجوده على هذا النحو من حيث هو ومن حيث موجده فأنّى له بذوق التوحيد. لا تغرَّنك وحدانيّة خاصّيّتك فإنّها دليل على توحيد الفعل. جلَّ معنى التوحيد عن أن يعرفه غيره. فما لنا سوى التجريد[٥٥] وهو المعبَّر عنه عند أهل الطريقة بالتوحيد. وفي هذا التجلّي رأيت النوري[٥٦] رحمه الله.

١٣ - تجلّي ثقل التوحيد

الموحّد من جميع الوجوه لا يصحّ أن يكون خليفة، فإنّ الخليفة

---

(٥٤) هو الجُنيد بن محمّد بن الجُنيد البغداديّ الخزّاز، أبو القاسم. توفّي عام ٢٩٧هـ/ ٩١٠م. صوفيّ، عالم بالدين. له كلام وأقوال ورسائل. الأعلام ٢/ ١٤١، وفيات الأعيان ١/ ١١٧، حلية الأولياء ١٠/ ٢٥٥.

(٥٥) التجريد هو خلوّ قلب العبد عمّا سوى الله، بمعنى أن يتجرّد بظاهره عن الأعراض، وبباطنه عن الأعواض، وهو ألّا يأخذ من عرض الدنيا شيئًا، ولا يطلب عمّا ترك منها عوضًا، بل يفعل ذلك لوجوب حقّ الله تعالى لا لعلّة غيره. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ٤١.

(٥٦) هو أحمد بن محمّد النوري البغداديّ، ويعرف بابن البغويّ. توفّي عام ٢٩٥هـ/ ٩٠٧م. له أقوال في التصوّف وطريقة خاصّة في الزهد. أنظر: د. عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفيّة ٣٩٧.

مأمور بحمل أثقال المملكة كلّها، والتوحيد يفرده إليه ولا يترك فيه متّسعًا لغيره. قلت للشبلي[٥٧] في هذا التجلّي: يا شبلي: التوحيد يجمع والخلافة تفرّق. فالموحّد لا يكون خليفة مع حضوره في توحيده. فقال لي: هو المذهب، فأيّ المقامين أتمّ؟ فقلت: الخليفة مضطرّ في الخلافة والتوحيد الأصل. فقال لي: وهل لذلك علامة؟ فقلت: نعم. فقال لي: وما هي؟ قلت له: قل: فقد قلت. فقال: أنْ لا يعلم شيئًا ولا يريد شيئًا ولا يقدر على شيء حتّى لو سُئل عن التفرقة بين يده ورجله لم يدرِ، ولو سئل عن أكله وهو يأكل لم يدرِ أنّه يأكل، وحتّى لو أراد أن يرفع لقمة لفمه لم يستطع ذلك لوهنه وعدم قدرته فقبّلته وانصرف.

١٤ - تجلّي العلّة

رأيت الحلّاج[٥٨] في هذا التجلّي فقلت له: يا حلّاج: هل تصحّ عندك عِلّيّة له وأشرت، فتبسّم وقال لي: تريد بقول القائل: ما علّة العِلل ويا قديمًا لم يزل. إن قلت له نعم، قال لي: هذه قولة جاهل. إعلم أنّ الله يخلق العلل وليس بعلّة. كيف يقبل العلّيّة مَن كان ولا شيء، وأوجد لا من شيء، وهو الآن كما كان ولا شيء، جلّ وتعالى لو كان علّة لارتبط، ولو ارتبط لم يصح له الكمال تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. قلت له: هكذا أعرفه. قال لي: هكذا ينبغي أن يُعرف فأثبت. قلت له: لِمَ تركت بيتك يُخرَّب؟ فتبسّم فقال: لمّا استطالت عليه أيدي الأكوان حين أخليته فأفنيت ثمّ أفنيت، وأخلفت هارون في قومي فاستضعفوه

---

(٥٧) هو دلف بن جحدر الشبلي، أبو بكر. توفي عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م. ناسك. كان واليًا ثمّ ترك الولاية وعكف على الزهد والعبادة. له أشعار وأقوال في الزهد والتصوّف. أنظر: الأعلام ٢/ ٣٤١، وفيات الأعيان ١/ ١٨٠، النجوم الزاهرة ٣/ ٢٨٩، صفة الصفوة ٢/ ٢٥٨.

(٥٨) هو الحسين بن منصور الحلّاج، أبو مغيث. توفّي عام ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م. فيلسوف صوفيّ. إتّهم في دينه. له الكثير من الكتب والمصنّفات. أنظر: الأعلام ٢/ ٢٦٠، طبقات الصوفيّة ٣٠٧، البداية والنهاية ١١/ ١٣٢، لسان الميزان ٢/ ٣١٤، ميزان الاعتدال ١/ ٢٥٦.

لغيبتي، فأجمعوا على تخريبه. فلمّا هدّوا من قواعده ما هدّوا رددت إليه بعد ألفين، فأشرفت عليه وقد خلت به المثلات فأنِفَت نفسي أن أعمُر بيتًا تحكّمت فيه يد الأكوان، فقبضت قبضي عنه، فقيل: مات الحلّاج والحلّاج ما مات، ولكنّ البيت خرب والساكن ارتحل. فقلت له: عندي ما تكون به مدحوض الحجّة. فأطرق وقال: وفوق كلّ ذي علم عليم. لا تعترض، فالحقّ بيدك، وذلك غاية وُسْعي فتركته وانصرفت(٥٩).

١٥ - تجلّي بحر التوحيد

للتوحيد لُجّة وساحل. فالساحل ينقال واللّجة لا تنقال. والساحل بعلم واللّجة تذاق. وقفت على ساحل هذه اللّجة ورميت ثوبي وتوسّطها، فاختلفت عليّ الأمواج بالتقابل، فمنعتني من السباحة، فبقيت واقفًا بها لا بنفسي، فرأيت الجنيد فعانقته وقبلته، فرحّب بي وسهّل. فقلت له: متى عهدك بك؟ فقال لي: مذ توسّطت هذه اللّجة. نسيتني فنسيت الأمد. فعانقني وعانقته وغرقنا فمتنا موت الأبد، فلا نرجو حياة ولا نشورًا.

١٦ - تجلّي سريان التوحيد

رأيت ذا النون المصريّ(٦٠) في هذا التجلّي وكان من أظرف الناس فقلت له: يا ذا النون: عجبت من قولك وقول مَن قال بقولك إنّ الحقّ بخلاف ما يتصوّر ويتمثّل ويتخيّل، ثمّ غشي عليّ، ثمّ أفقت وأنا أرعد، ثمّ زفرت وقلت: كيف تخلّى الكون عنه والكون لا يقوم إلّا به. كيف يكون عين الكون وقد كان ولا كون يا حبيبي يا ذا النون وقبّلته، أنا الشفيق عليك

---

(٥٩) يبدو الموقف الصوفيّ في هذا التجلّي من خلال محاسبة النفس وتهذيبها، وجعلها المسؤولة عن كلّ ما يعرض للإنسان. ففي رأي الحلّاج البيت هو الجسم، وخرابه باستخدام الجوارح (الأعضاء) في غير طاعة الله تعالى. وفي هذا التجلّي أيضًا كما في سائر التجلّيات تبدو فكرة الاتّحاد والحلول والفناء واضحة في كلام الصوفيّة.

(٦٠) هو ثوبان بن إبراهيم الإخميمي المصريّ، أبو الفيّاض أو أبو الفيض، المعروف بذي النون المصريّ. توفّي عام ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م. زاهد، عابد، فصيح. له شعر وأقوال في التصوّف. أنظر: الأعلام ٢/ ١٠٢، وفيات الأعيان ١/ ١٠١، طبقات الشعراني ١/ ٥٩، لسان الميزان ٢/ ٤٣٧، حلية الأولياء ٩/ ٣٣١.

لا تجعل معبودك عين ما تصوّرته، ولا تخلي ما تصوّرته منه، ولا تحجبك الحيرة عن الحيرة، وقل ما قال، فنفى وأثبت: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»(٦١)، ليس هو عين ما تصوّر ولا يخلو ما تصوّر عنه. فقال ذو النون: هذا علم فاتني وأنا حبيس، والآن وقد سرّح عنّي، فمَن لي به وقد قبضت على ما قبضت. فقلت: يا ذا النون: ما أريدك هكذا. مولانا وسيّدنا يقول: «وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون»(٦٢). والعلم لا يتقيّد بوقت ولا بمكان ولا بنشأة ولا بحالة ولا بمقام. فقال لي: جزاك الله خيرًا، قد أبين ما لم يكن عندي وتحلّت به ذاتي، وفتح لي باب الترقي بعد الموت، وما كان عندي منه خبر. فجزاك الله عنّي خيرًا.

١٧ - تجلّي جمع التوحيد

جمع الأشياء به عين التوحيد. ألا ترى الأعداد هل يجمعها إلّا الواحد. فإن كنت من أهل النظر(٦٣) فلا تنظر في البراهين إلّا بآحادها ولا تنظر منها إلّا بالواحد منك. وإن كنت من أهل السياحات والعبر(٦٤) فليكن هو بصرك كما كان نظرك، فيكون التوحيد يعرف بالتوحيد، فلا يعرف شيء إلّا بنفسه.

١٨ - تجلّي تفرقة التوحيد

إذا فرّقت الأشياء تمايزت، ولا تتمايز إلّا بخواصّها، وخاصّية كلّ شيء أحديّته. فبالواحد تجتمع الأشياء وبه تفترق.

١٩ - تجلّي جمعيّة التوحيد

كلّ شيء فيه كلّ شيء، وإن لم تعرف هذا فإنّ التوحيد لا تعرفه. لولا ما في الواحد عين الاثنين والثلاثة والأربعة إلى ما لا يتناهى ما صحّ أن توجد به أو يكون عينها، وهذا مثال على التقريب فافهمه.

---

(٦١) الشورى/١١.
(٦٢) الزمر/٤٧.
(٦٣) هم الحكماء والفلاسفة وأصحاب الاستدلالات، سمّوا بذلك لأنهم يطلبون الدليل وينظرون فيه.
(٦٤) هم الصوفيّة، سمّوا بذلك لكثرة أسفارهم ومن سياحتهم في البراري.

٢٠ - تجلّي توحيد الفناء

التوحيد فناؤك عنك وعنه وعن الكون وعن الفناء[٦٥].

٢١ - تجلّي إقامة التوحيد

كلّ ما سوى الحقّ مائل[٦٦] ولا يقيمُه إلّا هو ولا إقامة إلّا بالتوحيد. فمَن أقام المائل[٦٧] فهو صاحب التوحيد أي واحد قبل الاثنين فهو مائل[٦٨].

٢٢ - تجلّي توحيد الخروج

أخرج عن السِّوى تعثر على وجه التوحيد ولا تقلْ كيف، فإنّ التوحيد يناقض الكيف وينافيه فاخرج تجد.

٢٣ - تجلّي تجلّي التوحيد

التوحيد أن يكون هو الناظر وهو المنظور لا كمَن قال:

إذا ما تجلّى لي فكلّي نواظر وإن هو ناجاني فكلّي مسامع

فإذا انكشف فيما ظهر وظهر فيما به انكشف فذاك مقام التوحيد. وهذه زمزمة لطيفة تذيب الفؤاد. رأيت في هذا التجلّي أخانا الخرّاز[٦٩] رحمه الله، فقلت له: هذا نهايتك في التوحيد أو هذا نهاية التوحيد؟ فقال: هذا نهاية التوحيد. فقبّلته وقلت له: يا أبا سعيد: تقدّمتمونا بالزمان وتقدّمناكم

---

(٦٥) للصوفيّة كلام طويل حول الفناء. ويقصدون به تبديل الصفات البشريّة بالصفات الإلَهيّة دون الذات، فكلّما ارتفعت صفة قامت صفة إلَهيّة مقامها، فيكون الحقّ سمعه وبصره كما نطق به الحديث الشريف. أنظر حول هذا الموضوع: معجم مصطلحات الصوفيّة ٢٠٧.

(٦٦) في الأصل: مايل.

(٦٧) في الأصل: المايل.

(٦٨) في الأصل: مائل.

(٦٩) هو أحمد بن عيسى الخرّاز، أبو سعيد. توفّي عام ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م. من مشايخ الصوفيّة الكبار. له عدّة كتب. أنظر: الأعلام ١/ ١٩١، شذرات الذهب ٢/ ١٩٢، العبر ٢/ ٧٧، الموسوعة الصوفيّة ١٣٧.

بما ترى. كيف تفرّق يا أبا سعيد في الجواب بين نهايتك في التوحيد ونهاية التوحيد والعين العين، ولا مفاضلة في التوحيد؟ التوحيد لا يكون بالنسبة هو عين النسبة فخجل فأنسته وانصرفت.

٢٤ - تجلّي توحيد الربوبيّة

رأيت الجنيد في هذا التجلّي فقلت: يا أبا القاسم: كيف تقول في التوحيد بتمييز العبد من الربّ؟ وأين تكون أنت عند هذا التمييز؟ لا يسمح أن تكون عبدًا ولا أن تكون ربًّا، فلا بُدّ أن تكون في بينونة تقتضي الاستشراف والعلم بالمقامين مع تجرّدك عنهما حتّى تراهما، فخجل وأطرق. فقلت له: لا تُطرق، نِعْم السّلف كنتم، ونِعْم الخلف كُنّا. إلْحظ الألوهيّة من هناك تعرف ما أقول. للربوبيّة توحيد وللألوهيّة توحيد. يا أبا القاسم: قيّدْ توحيدك ولا تطلق، فإنّ لكلّ اسم توحيدًا وجمعًا. فقال لي: كيف بالتلافي وقد خرج عنّا ما خرج ونقل ما نقل. فقلت له: لا تخف. مَن ترك مثلي بعده فما فُقد. أنا النائب وأنت أخي. فقبلته قبلة فعلم ما لم يكن يعلم وانصرفت.

٢٥ - تجلّي ريّ التوحيد

لمّا غرقنا مع الجنيد في لجّة التوحيد ومتنا لمّا شربنا فوق الطاقة وجدنا عنده شخصًا كريمًا، فسلّمنا عليه وسألنا عنه، فقيل لنا: هو يوسف بن الحسين[٧٠] وكنت قد سمعت به، فبادرت إليه وقبّلته وكان عطشانًا للتوحيد فروى. فقلت له: أقبّلك أخرى؟ قال: رويت. فقلت: وأين قولك: لا يروى طالب التوحيد إلّا بالحقّ وقد يروى الدون بما يسقيه مَن هو أعلى منه، ولا رَيّ لأحد فاعلمْ، وتنبّه يوسف وهنا إليّ فاحتضنته ونصبت له معراج الترقّي فيه الذي لا يعرفه كلّ عارف. والمعراج إليه ومنه حظّهم لا غير. وأمّا نحن ومَن شاهد ما شاهدنا فمعارجنا ثلاثة: إليه ومنه

---

(٧٠) هو يوسف بن الحسين بن عليّ، أبو يعقوب الرازيّ. توفّي عام ٣٠٤هـ/ ٩١٦م. عالم بالكلام والتصوّف. له أشعار وأقوال سائرة في الزهد. أنظر: الأعلام ٨/ ٢٢٧، طبقات الصوفيّة ١٨٥، طبقات الشعراني ١/ ١٠٠، تاريخ بغداد ١٤/ ٣١٤.

وفيه، ثمّ يرجع عندنا واحدًا وهو فيه، فإنّ إليه فيه ومنه فيه، فعين إليه ومنه فيه، فما ثمَّ إلّا فيه، ولا تعرج فيه إلّا به، فهو لا أنت، فتحقّق هذا التجلّي يا سامع الخطاب.

٢٦ - تجلّي من تجلّيات المعرفة

رأيت ابن عطاء[٧١] في هذا التجلّي فقلت له: يا ابن عطاء: إنْ غاص رجل جمل أجللت الله قد أجلّه معك الجمل، فأين إجلالك؟ لماذا تميّزت عن جملك؟ هل كان الرجل من الجمل يطلب في غوصه سوى ربّه؟ قال ابن عطاء: لذلك قلت جلّ الله. قلت له: فإنّ الجمل أعرف بالله منك، فإنّه أجلّه من إجلالك كما يطلبه الرأس في الفوق يطلبه الرجل في التحت، فما تعدّى الرجل ما تعطيه حقيقته. يا ابن عطاء: ما هذا منك بجميل. يقول إمامنا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «لو دليتم بحبل لوقع على الله»[٧٢]، فكان الجمل أعرف بالله منك. هلا سلمت لكلّ طالب ربّه صورة طلبه كما سلّم لك؟ تُبْ إلى الله يا ابن عطاء، فإنّ الجمل أستاذك. فقال: الإقالة الإقالة. فقلت له: إرفع الهمّة. فقال: مضى زمان رفع الهمم. قلت له: للهمم رفعٌ بالزمان وبغير زمان، زال الزمان، فلا زمان. إرفع الهمّة في لا زمان تنل ما نبّهتك عليه. فالترقّي دائم أبدًا. فتنبّه ابن عطاء وقال: بورك فيك من أستاذ، ثمّ فتح هذا الباب فترقّى فشاهد فحصل من ميزاني وأقرّني وانصرفت.

٢٧ - تجلّي النور الأحمر

سريت في النور الأحمر الشعشعاني وفي صحبتي إبراهيم

---

(٧١) هو أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن سهل بن عطاء الأدميّ. توفّي عام ٣٠٩هـ. له أقوال سائرة في التصوّف. الموسوعة الصوفيّة ٢٩٤.

(٧٢) ورد الحديث بصيغة: «لو دلّيتم أحدكم بحبل إلى الأرض السابعة لقدم على ربّه». أخرجه ابن كثير في تفسيره ٨/٣٣، والسيوطي في الدر المنثور ٦/١٧٠، وابن الجوزيّ في العلل المتناهية ١/١٤، وكذلك ورد بصيغة: «لو دلّيتم أحدكم بحبل إلى الأرض السفلى السابعة لهبط على الله». ذكره ابن الجوزيّ في العلل المتناهية ١/١٣.

الخوّاص[٧٣]، فتنازعنا الحديث فيما يليق بهذا التجلّي وما يعطيه حقيقته، فما زلنا على تلك الحالة، وإذا بعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه مارًّا في هذا النور مسرعًا فمسكته، فالتفت إليّ فقلت: هو هذا. فقال: هو هذا وما هو هذا، كما أنا وما أنا، وأنت وما أنت. قلت: فثمّ ضدّ. قال: لا. قلت: فالعين واحدة. قال: نعم. قلت: عجبٌ. قال: هو عين العجب. فما عندك؟ قلت: ما عندي عندانا، عين العند. قال: فأنت أخي. قلت: نعم، فواخيته. قلت: أين أبو بكر؟ قال: إمامٌ. قلت: أريد اللحاق به حتّى أسأله عن هذا الأمر كما سألتك. قال: أنظره في النور الأبيض خلف سُرادق الغيب، فتركته وانصرفت.

٢٨ - تجلّي النور الأبيض

دخلت في النور الأبيض خلف سُرادق الغيب فألفيت أبا بكر الصدّيق على رأس الدرجة مستندًا ناظرًا إلى الغرب، عليه حلّة من الذهب الأبهى، له شعاع يأخذ بالأبصار، قد اكتنفه النور ضاربًا بذقنه نحو مقعده، ساكنًا لا يتحرّك ولا يتكلّم، كأنّه المبهوت، فناديته بمرتبتي ليعرفني فإذا به أعرف بي منّي بنفسي، فرفع رأسه إليّ، قلت: كيف الأمر؟ قال: هوذا بنظري. قلت له: إنّ عليًّا قال كذا وكذا. قال: صدق عليّ وصدقت أنا أنت. قلت: فما أفعل؟ قال: ما قال لك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؟ قلت: هو مقامك. قال: هو مقامه صلّى الله عليه وسلّم. قلت: قد وهبه لك. قال: وقد وهبه لك. قلت: هو بيدك. قال: خذه فقد وهبته لك.

٢٩ - تجلّي النور الأخضر

ثمّ نزلت إلى تجلٍّ آخر في النور الأخضر خلف سرادق الحقّ فإذا بعمر بن الخطّاب، قلت: يا عمر. قال: لبّيك. قلت: كيف الأمر؟ قال: هوذا، يقول لي كيف الأمر. فذكرت مقالة أبي بكر وعليّ رضي الله

---

(٧٣) هو إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل، أبو إسحاق الخوّاص، توفّي عام ٢٩١هـ. زاهد، صوفيّ على طريقة الملامتيّة، الموسوعة الصوفيّة ١٥٠.

عنهما، وذكرت له من بعض ما كان بيني وبين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال: خذ المقام. قلت: هو بيدك. قال: قد وهبته لك. قلت: يا عجبًا. قال: لا تعجب، فالفضل عظيم. ألسْت الصّهر المكرّم. خذ النور الممدود فقد جاء الشاهد. إنصِبْ المعراج، وَجّه اليدين.

٣٠ - تجلّي الشجرة

نصبتُ المعراج ورقيت فيه فملكتِ النور المدود وجعلت قلوب المؤمنين بين يدي. فقيل لي: أشعلها نورًا، فإنّ ظلام الكفر قد اكفهرّ ولا ينفّره سوى هذا النور، فأخذني هيجان في المعراج.

٣١ - تجلّي توحيد الاستحقاق

توحيد استحقاق الحقّ لا يعرفه سوى الحقّ، فإذا وجدناه فإنّما نوحّده بتوحيد الرضى ولسانه، فقنع منّا بذلك. فإذا جاء سلطان توحيد الاستحقاق لم نكن هناك، وكان التوحيد ينبعث عنّا ويجري منّا من غير اختيار ولا همّ ولا علم ولا عين ولا شيء.

٣٢ - تجلّي نور الغيب

كنّا في نور الغيب فرأينا سهل بن عبدالله التستري(٧٤) فقلت له: كم أنوار المعرفة يا سهل؟ فقال: نوران. نور عقل ونور إيمان. قلت: فما مدرك نور العقل وما مدرك نور الإيمان؟ فقال: مدركُ نور العقل «ليس كمثله شيء»، ومدرك نور الإيمان «الذات» بلا حَدّ. قلت: فأراكَ تقول بالحجاب. قال: نعم. قلت: يا سهل: حدّدته من حيث لا تشعر، لهذا سجد قلبك من أوّل قدم وقع الغلط. قال: قل. قلت: حتّى تنزل بين يديّ فجثا. فقلت له: يا سهل: مثلك مَن نسأل عن التوحيد فيجيب، وهل الجواب عنه إلّا السكوت. تنبّه يا سهل. ففني ثمّ رجع فوجد الأمر على ما

---

(٧٤) هو سهل بن عبد الله بن يونس التستريّ، أبو محمّد. توفّي عام ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م. إمام في التصرّف. له عدّة كتب. أنظر: الأعلام ١٤٣/٣، طبقات الصوفيّة ٢٠٦، وفيات الأعيان ٢١٨/١، حلية الأولياء ١٨٩/١٠، طبقات الشعرانيّ ٦٦/١.

أخبرناه. فقلت: يا سهل أين أنا منك؟ فقال: أنت الإمام في علم التوحيد، وواخيت بينه وبين ذي النون المصريّ وانصرفت.

٣٣ - تجلّي من تجلّيات التوحيد

نُصب كرسيّ في بيت من بيوت المعرفة بالتوحيد وظهرت الألوهيّة مستوية على ذلك الكرسيّ وأنا واقف، وعلى يميني رجل عليه ثلاثة أثواب: ثوب لا يُرى وهو الذي يلي بدنه، وثوب ذاتيّ له، وثوب مُعار عليه. فسألته يا هذا الرجل: مَن أنت؟ فقال: سَلْ منصور[٧٥]. وإذا بمنصور خلفه. فقلت: يا بن عبدالله: مَن هذا؟ فقال: المرتعش[٧٦]. فقلت: أراه من اسمه مضطرًّا لا مختارًا. فقال المرتعش: بقيت على الأصل والمختار مدّعٍ ولا اختيار. فقلت علامَ[٧٧] بنيت توحيدك؟ قال: على ثلاث قواعد. قلت: توحيد على ثلاث قواعد ليس بتوحيد، فخجل. قلت: لا تخجل. ما هي؟ قال: قصمت ظهري. قلت: أين أنت من سهل والجنيد وغيرهما وقد شهدوا بكمالي! فقال مجيبًا بقواعد توحيده:

رَبٌّ وفرد ونفي ضدّ قلت له: ليس ذاك عندي

فقال ما عندكم؟ فقلنا: وجودُ فَقدي وفَقدُ وَجدي

توحيد حقّي بترك حقّي وليس حقّي سواي وحدي

فقال: ألحقني بمَن تقدّم. فقلت: نعم. وانصرفت وهو يقول:

يا قلبُ سمعًا له وطوعًا قد جاء بالبيّنات بعدي

فالتفت إليه وقلت:

طهّرت في برزخ غريب فالربّ ربّي والعبد عبدي.

٣٤ - تجلّي العِزّة

إن قيل لك: بماذا وحّدت الحقّ؟ فقل: بقبوله للضدّين معًا. فإن قيل

---

(٧٥) هو منصور بن عمار الواعظ، من أهل مرو. أقام بالبصرة. طبقات الشعراني ١/ ٩٢.

(٧٦) هو عبدالله بن محمّد المرتعش النيسابوريّ، أبو محمّد توفّي عام ٣٢٨هـ. طبقات الشعراني ١/ ١١٧، حلية الأولياء ١٠/ ٣٥٥.

(٧٧) في الأصل: على ما.

لك: ما معنى قبول الضدّين؟ فقل: ما من كون ينعت أو يوصف بأمر إلّا وهو مسلوب من ضدّ ذلك الأمر عندما يُنعت به من ذلك الوجه، وهذا الأمر يصحّ في نعت الحقّ خصوصًا، إذ ذاته لا تشبه الذوات، فالحكم عليه لا يشبه الأحكام، وهذا وراء طور العقل. فإنّ العقل لا يدري ما أقول. وربّما يُقال لك هذا يحيله العقل. فقل: الشنآن[٧٨] هنا. إذا صحّ أن يكون الحقّ تعالى من مدركات العقول حينئذ تمضي عليه أحكامها، لئن لم تنتهِ لتشقى شقاء الأبد. مالك وللحقّ أيّة مناسبة بينك وبينه في أيّ وجه نجتمع. أترك الحقّ للحقّ، فلا يعرف الحقّ إلّا الحقّ. يقول الحقّ: وعزّة الحقّ لا عرفت نفسك حتّى أجلّيك لك وأشهدك إيّاك. فكيف تعرفني؟ تأدّب فما هلك أمرؤ عرف قدره. إقتدِ بالمهتدين من عبادي.

٣٥ - تجلّي النصيحة

لا تدخل دارًا لا تعرفها، فما من دار إلّا وفيها مهاوٍ ومهالك. فمَن دخل دارًا لا يعرفها فما أسرع ما يهلك. لا يعرف الدار إلّا بانيها، فإنّه يعرف ما أودع فيها. بناك الحقّ دارًا له ليغمرها به. ما أنت بنيتها. ﴿أفرأيتم ما تُمنون، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾[٧٩]. فلا تدخل ما لم تبنِ فإنّك لا تدري في أيّ مهلك تهلك ولا في أيّ مهواة تهوي. قف عند باب دارك حتّى يأخذ الحقّ بيدك ويمشيك فيك. يا سخيف العقل: أبشرك الفكر تقتنص طيره. أبخيول الطلب تدرك غزاله. أبسُهم الجهد ترمي صيده. مالك يا غافل. إزمِ صيدك بسهمك، فإن أصبته أصبته ولا تصيبه أبدًا. يا عاجزًا عن نفسه، كيف لك به، ما ظفرت يداك سوى التعب.

٣٦ - تجلّي لا يغرّنّك

يا مسكين مالك يُضرب لك المثل بعد المثل ولا تفكّر. كم تخبط في الظلمة وتحسب أنّك في النور. كم تقول أنا صاحب الدليل وهو عين الدليل، متى صحبك تغتر عليه. لا يغرّنّك اتّساع أرضه، كلّها شوك ولا

---

(٧٨) الشنآن هو البغض والكراهية.

(٧٩) الواقعة/٥٨-٥٩.

نعلَ لك. كم مات فيها من أمثالك، كم فرّقت من نعال الرجال فوقفوا فلم يتقدّموا ولم يتأخّروا فماتوا جوعًا وعطشًا.

٣٧ - تجلّي عمل في غير معمل

كم ماشٍ على الأرض والأرض تلعنه. كم ساجد عليها وهي لا تقبله. كم داعٍ لا يتعدّى كلامُه لسانه ولا خاطرُه محلّه. كم من وليّ حبيب في البِيَع والكنائس. كم من عدوّ وبغيض في الصلوات والمساجد. يعمل هذا في حقّ هذا وهو يحسب أنّه يعملُ لنفسه. حقّت الكلمة ووقفت الحكمة ونفذ الأمر، فلا نقصَ ولا مزيد. بالترد كان اللعب، لم يكن بالشطرنج، قاصمة الظهر وقارعة الدهر. حكمٌ نفذ لا رادّ لأمره ولا معقِّب لحكمه. إنقطعت الرقاب، سقط في الأيدي، تلاشت الأعمال، طاحت المعارف، أهلك الكون السلخ والخلع، يُسلخ من هذا ويُخلع على هذا(٨٠).

٣٨ - تجلّي الكمال

إسمع يا حبيبي: أنا العين المقصودة من الكون. أنا نقطة الدائرة ومحيطها. أنا مركّبها وبسيطها. أنا الأمر المنزّل بين السماء والأرض. ما خلقت لك الإدراكات إلّا لتدركني بها، فإذا أدركتني أدركت نفسك. لا تطمع أن تدركني بإدراكك نفسك، بعيني تراني ونفسك لا بعين نفسك تراني. حبيبي: كم أناديك فلا تسمع، كم أتراءى لك فلا تُبصر، كم أندرج لك في الروائح فلا تشمّ، وفي الطعوم فلا تطعم لي ذوقًا. ما لك لا تلمسني في الملموسات. ما لك لا تدركني في المشمومات. ما لك لا تبصرني. ما لك لا تسمعني. ما لك ما لك ما لك. أنا ألذّ لك من كلّ ملذوذ، أنا أشهى لك من كلّ مشتهى. أنا أسمى لك من كلّ حَسَن. أنا

---

(٨٠) في هذا التجلّي يبدو واضحًا الدعوة إلى التهذيب قبل فوات الأوان، حيث ينظر في أعمال بني آدم وقد قاموا بها دون أن يراد بها طاعة الله تعالى، فانكشف له يوم الحساب وما يقع فيه، حيث تجازى كلّ نفس، فإذا انقضت حسناته خُلع عليه من سيّئات غيره المستحقّ لها، كما يُسلخ منه حسناته لتُرد إلى غيره المستحقّ لها.

الجميل، أنا المليح. حبيبي حُبّني لا تُحبّ غيري. إعشقني، هُمْ نيَّ لا تَهُمْ في سواي. ضمّني قبّلني، ما تجد وصولًا مثلي. كلّ يريدك له وأنا أريدك لك وأنت تفرّ منّي. يا حبيبي ما تنصفني إن تقرّبت إليّ تقرّبت إليك أضعاف ما تقرّبت به إليّ. أنا أقرب إليك من نَفْسك ونَفَسِك. مَن يفعل ذلك معك غيري من المخلوقين؟ حبيبي أغار عليك منك، لا أحبّ أن أراك عند الغير ولا عندك. كن عندي أكن عندك كما أنت عندي ولا تشعر. حبيبي: الوصال الوصال.

لو وجدنا إلى الفراق سبيلًا لأذقنا الفراق طعم الفراق.

حبيبي تعالَ يدي ويدك ندخل على الحقّ تعالى ليحكم بيننا حكم الأبد. حبيبي من الخصام ما يكون ألذّ الملذوذات وهو خصام الأحباب فتقع اللذّة بالمحاورة.

ولقد هممت بقتلها من حبّها كيما تكون خصيمتي في المحشر.

ما كان لي من علم بالملأ الأعلى إذ يختصمون لو لم يكن من فضل المخاصمة إلّا الوقوف بين يدي الحاكم. فما ألذّها من وقفة مشاهدة محبوب يا نْجان يا جان.

٣٩ – تجلّي خُلوص المحبّة

حبيبي قرّة عيني: أنت منّي بحيث أنا. لزيمي قسيمي تعالى الله، لا بل أنت ذاتي. هذا يدي ويدك أدخل بنا إلى حضرة الحبيب الحقّ بصورة الاتّحاد حتّى لا نمتاز فنكون في العين واحدًا. ما ألطفه من معنى، ما أرقه من مزج. كأنّ هذا من الأسباب المعيّنة لسرعة الامتثال عند ورود الأمر بالسجود له، ولأنّ حقائقهم لا تعطي المنازعة والمخالفة. ولذا ربّما سمّوا عالم الأمر وليس عندهم نهي أصلًا حتّى لا تختلف الكلمة فيهم. فهم الأمر المحض والخير المحض، وهم في اللذّة المحضة، خلقوا في مقاماتهم المعلومة فلم يكن لهم ترقّ، فإنّ في الترقّي تشويشًا ومكابدة. فهم المصونون فلم يكن لهم مانع يمنعهم من المبادرة لامتثال الأمر، ولم

يكن أيضًا هذا المأمور له بالسجود من جنسهم، كما قال تعالى: «قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنّين لنزّلنا عليهم من السماء ملكًا رسولًا»[٨١]. وقال تعالى: «ولو جعلناه ملكًا لجعلناه رجلًا»[٨٢]. فليس يكبر أبدًا على غير الجنس خدمة مَن ليس من جنسه فإنّه ليس فيه حظّ من مرتبته، وعلى قدر ما تقترب المشاركة في الجنسيّة تقع الإباءة والحسد. هذا هو المعروف من الحقائق في ما يعطيه عالم الأمشاج والظلم، فاجتمع لأبليس أمران: الواحد أنّه لم يحضر موطن التعليم فيلزمه الخدمة بحكم العلم وهو من الجنس لأنّه من العالم العنصريّ وإن كان الغالب عليه النار[٨٣]، وغلّب ناره على نوره، فإنّ له في النوريّة صورة من حيث النفخ الشامل له ولغيره، كما أنّ آدم من العالم العنصريّ وإن كان الغالب عليه الطين فنوره غالب على طينه[٨٤]، فكان العالم المطيع. فلهذا الفرق النسبي والجنسيّة وقعت الإباءة والحسد وأخذ يفضّل بعض العناصر على بعض ولا مفاضلة فيها البتّة من حيث الذات، لأنّ كلّ ذات على حقيقة وإن كان بينهما الأمر الجامع وهي اليبوسة[٨٥]. ولكن لما لم يجعله ترابًا وجعله طينًا وهو امتزاج الماء بالتراب نظر إلى عنصر الماء الذي هو نقيض ما افتخر به فأخذ يصادمه مصادمة الضدّ، فلهذا وقعت الإباءة منه ولحق بالأخسرين إلى يوم الدين، فهو العدوّ بالطبع الناصح بالعرض. فانظروا يا إخواننا ما أشرف الإنسان.

وأمّا المخالفة التي وقعت من هذا الخليفة فلم تقع منه من حيث ذاته ولا من حيث مرتبته وإنّما وقعت من حيث إنّه كان حاملًا للموافق والمخالف وقبضة جامعة للطائع والعاصي، فتحرّك النَّسَبُ المخالف منه

---

(٨١) الإسراء/ ٩٥.
(٨٢) الأنعام/ ٩.
(٨٣) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وخلق الجانّ من مارج من نار﴾. الرحمن/ ١٥.
(٨٤) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾. الرحمن/ ١٤.
(٨٥) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾. الأعراف/ ١٢.

بالمخالفة لأنّ الجنّة ليست موطنه فهو يتضرّر بها كما تضرّ رياح الورد بالجُعَل[٨٦] فكانت سببًا لخلافته وتمييزًا لقبضتين منه في دار المزج، فانقلب فريق السعادة إلى الجنّة وفريق الشقاوة إلى النار، حتّى لو رام أهل النار الذين هم أهلها أن يدخلوا الجنّة ما استطاعوا ولجروا إلى النار جري الحديد للمغناطيس، وكذلك أهل الجنّة. وهذا لا يعرفه إلّا طائفتنا لا غير. وقد أشار النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إشارة لطيفة إلى ذلك علمها من علمها: «إنّكم لتتحمون في النار وأنا آخذ بحجزكم وأنتم تأبون»[٨٧]. وأخبرنا ثقات أنّ ببلاد اليمن طائفة يسمّون أولاد أمّ عيسى إذا عاينوا الضبع لا يتملّكون أن يرموا أنفسهم عليه حتّى يأكلهم. ورأيت أنا من صلحائهم واحدًا، وهو انزعاج يقتضيه طبعهم المناسب للمنجذب إليه كذلك أصحاب النار. فافهموا فإنّ الأسرار لا تحتمل فوق هذا الكشف رتبة، فكانت مخالفة حكمة لنهي حكمة لا مخالفة حُكم لنهي حُكم. والله يتولّانا وإيّاكم بما تولّى به عباده الصالحين.

إنتهى بعض الغرض من هذا الكتاب على حسب الوقت، والحمد لله، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم.

نقله من خطّ مؤلّفه رضي الله عنه الفقير إلى رحمة الله تعالى عبدالله ابن علي بن أحمد الخولانيّ الأشبيليّ الأندلسيّ، وذلك ليلة الخميس السابع من شهر صفر سنة ستّ وستماية، بمدينة حلب عمّرها الله. وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

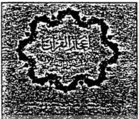
---

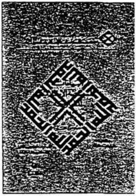
(٨٦) حشرة صغيرة تتغذي وتعيش على أغصان الورد.

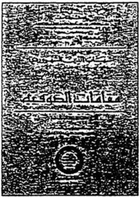
(٨٧) أخرجه البخاريّ في صحيحه ٨/١٢٧، مسلم في صحيحه رقم ١٧-١٨-١٩، أحمد في المسند ٢/٣١٢، ٣/٣٦١، الهيثميّ في مجمع الزوائد ٦/٢٥٤، الزبيديّ في إتحاف السادة المتقين ٩/٩٤.

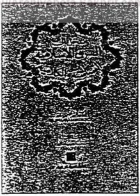
صدر عن دار المشرق

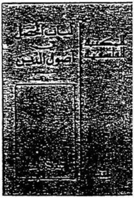












زياراتُ قرى شمال العراق الرعائيَّة
قام بها البطريرك يوسف أودو (١٨٦٧-١٨٦٨)

الأب بطرس حدّاد *

مقدّمة

إنّ البطريرك يوسف السادس أودو (ت ١٨٧٨) هو أشهر من أن أعرّفه[1]، فذكراه حيّة في قلوب أبناء طائفته، ويتناقل الخلف عن السلف أخبار جهاده الحسن في خدمة الله والكنيسة.

إنّ الأسطر التالية مقتطفة من دفتر الثريّات أي مصروفات دار البطريركيّة الكلدانيّة اليوميّة، رأيت فيها معلومات مفيدة جديرة بالنشر، خاصّة أنّ تغييرًا جذريًّا قد طرأ على معظم القرى الواردة في المقال، لا بل زال عدد كبير جدًّا منها في السنوات الأخيرة.

الكتابة ليست بخطّ البطريرك، بل بخطّ أحد مرافقيه؛ اللغة بسيطة تكثر فيها الأخطاء الإملائيّة، وهي متأثّرة باللهجة الموصليّة، حيث كان مقرّ الكرسيّ البطريركيّ آنذاك. لكنّنا نستشفّ بين الأسطر غيرة عالية على خدمة شعب الله، وروحيّة الفقر الرهبانيّة المستوحاة من البساطة الإنجيليّة.

وإنّي أورد النصّ كما في الأصل، وما بين الأقواس إضافات مقتبسة

(*) البطريركيّة الكلدانيّة، بغداد.

(١) راجع: J. Tfinkdji: *L'Eglise Chaldéenne Catholique autrefois et aujourd'hui*, Paris, 1913, p. 15 - 16.

من الدفتر نفسه، لكنّها ملتقطة من هنا وهناك توخّيًا للفائدة. والدفتر المذكور هو في خزانة البطريركيّة الكلدانيّة ببغداد، وهي تنشر بإذن من غبطة السيّد البطريرك مار روفائيل الأوّل بيداويد الكلّيّ الطوبى.

الزيارة الرعائيّة سنة ١٨٦٧

كتب: «قد خرجنا من الموصل في ٢٥ شهر آب، يوم الأحد، سنة ١٨٦٧؛ جئنا على دير مار كوركيس وبتنا، وفي الليل قدّس غبطته وجئنا على تلكيف، وفي تلكيف بتنا يومين. ومن تلكيف جئنا على بطناية بتنا يوم، ومن بطناية جئنا على تللسقف بتنا يوم، ومن تللسقف جئنا على باقوفه بتنا يوم، ومن باقوفه جئنا على دير السيّدة بقينا يومين[٢]، ومن الدير جئنا على دهوك وبتنا يومين، ومن دهوك جئنا على منكيش[٣] وبتنا فيها أربعة أيام، ومن منكيش جئنا على داؤدية وما بقينا فيها بل حاولنا (جاولنا؟) فيها وجئنا على قرية دهي، ومن قرية دهي جئنا على قرية جلك، ومن جلك جئنا على هلمون؛ دخلنا على هلمون في يوم الأربعاء وقت العصر في ١١ أيلول. وفي اليوم الأوّل [من نزولنا هناك] حلّ غبطته أنفارًا منهم [أي من النساطرة المتكثلكين] في ليل واحد خمسة وستّين نفرًا. وثاني ليل حلّ غبطته أربعين؛ ثمّ بقينا في قرية هلمون أيّام عدد ٢٥؛ وخرجنا يوم الإثنين جئنا على قرية آروش، ومن آروش جينا على عيون السمك - أي عين نوني[٤] - ومن هناك جينا على عمادية [واستقبلنا ضبطية[٥] مرسلين من خندان آغا فمنحناهم ٢٠ قرشًا] وبقينا فيها أيّام عدد ٢٨؛ وبعده جئنا على قرية حمزية بقينا فيها ليلتين، وجئنا على قرية بيناثه

---

(٢) زيادة في المعلومات عن هذه القرى المسيحيّة، انظر:
J.M. FIEY, O.P., *Assyrie Chrétienne*, Beyrouth, Dar el-Machreq - 1965.

(٣) لمزيد من المعلومات عن القرى المسيحيّة التي ترد بعد منكيش، انظر للمؤلّف نفسه:
J.M. FIEY, O.P., «Sanctuaires et villages syriaques orientaux de la vallée de la Ṣapna», *Le Muséon*, t. 102 - fasc. 1-2 (1989) p. 43 ss.

(٤) تسمّى اليوم بالكرديّة كانيماصي وتؤدّي المعنى نفسه أي عين أو عيون السمك.

(٥) ثلّة من الشرطة تخرج لاستقبال الشخصيّات المهمّة ومرافقتها.

وبقينا فيها ثلثة أيّام، وجئنا على قرية إينشك بقينا هناك خمسة أيّام، وتحوّلنا على قرية أرادن [فأعطينا للقسّ الجديد زيا بن بولص مائتي قرش، واشترينا له لفّة ويميني (أي عمامة وحذاء) بمبلغ ٤٢ قرشًا].

ريشيث[٦] سنة ١٨٦٧

عمادية ٣٣ قرشًا، حمزية ٥٤، بيناثه ٦٥، إينشك ٧٨، تنا ١٦٥، داؤدية ١٥٠، أرادن ٢٤٢، منكيش ٥٢٣.

الزيارة الرعائيّة سنة ١٨٦٨

نقرأ أيضًا: «ثمّ خرجنا من الموصل في غرّة تمّوز سنة ١٨٦٨[٧]، في الليل جئنا على قرية كرمليس، ومكثنا فيها ٧ أيّام، ومن هناك في الليل ارتحلنا على قرية تلكيف ومكثنا هناك نحو أيّام...» (ويظهر أنّه عاد إلى الموصل لأمر هامّ فانقطعت الزيارة، وفي أيلول انطلق إلى بطناية مباشرة ليكمل زيارته الرعائيّة كالسنة السابقة؛ ويذكر في مراحل زيارته أنّه اشترى من الخضروات: الباذنجان والباميا والسلق والبطاطا. كما وردت أيضًا أسماء بعض القسس في خدمة القرى، منهم: ميخائيل شمسية وتوما كتولا وحنّا زهرة في تلكيف. وقسّ قرياقوس في بطناية. والقسس: حنّا ويوسف وكوركيس في منكيش. والقسّ أوراها في تنا. والقسّ يونان في دهوك. والقسّ متي رئيس في ألقوش[٨]).

ريشيث سنة ١٨٦٨

داؤدية ١٧٢ قرشًا، تنا ١٦٤، أرادن ٢٤٠، إينشك ١٠١، بيناثه ٧٧، حمزية ٦٠، بليجنك ١٦، منكيش ٥٥٢.

---

(٦) هي ضريبة الرأس، أي تبرّع الأسر المسيحيّة لرئيس الطائفة المحلّي، وتُدفع عن الذكور طوعًا.

(٧) نلاحظ في الزيارتين أنّ البطريرك بارح الموصل في تموز أو آب وذلك لاشتداد الحرّ في المدينة، في حين يكون المناخ ألطف جدًّا في قرى الشمال.

(٨) معظم القسس ذُكروا بلا ألقابهم أو أسماء والديهم، أمّا الأخير فهو ابن أخت البطريرك أودو.

إحصائيّات سنة ١٨٦٨

أرى أنّ أهمّ ما في هذا الدفتر هي الإحصائيّات التالية، إذ ليس لنا إحصائيّات سواها ترجع إلى القرن الماضي. كتب:

بيان عدد نفوس تلكيف في ٢٠ تمّوز ١٨٦٨

	ذكور	إناث	بيوت
تلكيف	٢٢٥٣	٢٢٠٠	٥٠٠
بطنايه	٤٠٣	٤٢٨	١٣٢
باقوفه	١٥٦	١٨٢	٥٨
تلسقف	٦٧٠	٦٧٩	٢٠٣
ألقوش (تشرين ١)	١٢٣٨	١٢٣٩	٤٦٤
منكيش	٤٧٦	٤٣٢	١٧٢
داؤدية (تشرين ٢)	١٢٢	٩٢	٣٨
تنا	١٢١	١٠١	٣٧
أرادن	٢٣٢	٢٠٢	٧٠
إينشك	٨٦	٦٥	٢٣
بيناثه	٥٤	٤٥	١٨
حمزيه	٣٢	٣٤	١٠
كوماني	[كُتب الاسم ولم يُذكر العدد]		

إضافة

كتب أيضًا: «قد أخذنا من يد أولاد بنيامين من قرية بيرته: شمعون وهرمز، من طرف إيراد الكنيسة التي بيدهم من جهة سنة الماضية بطمان واحد صابون وأربعة أمنان توتون، وغروش عدد ٨٠ وكذلك ريشيت من المذكورين غروش عدد ١٢ في ٢٥ كانون ٢ سنة ١٨٦٩ في قرية ألقوش».

أقول: المن مقياس للوزن يختلف من مكان إلى آخر، ويساوي عادة نحو ٢،٥ كغم، والبطمان مقياس محلّيّ يختلف من قرية إلى أخرى، فعند بعضهم يساوي المن وعند بعضهم الآخر يساوي ٤ أمنان. وأمّا التوتون فهو التتن أي التبغ وهو الدخان، ومنه أنواع جيّدة تُزرع في شمال العراق.

طائفة من «الأعلام الجغرافيّة» في العراق

الدكتور إبراهيم السامرّائيّ *

لقد اخترت من الأعلام الجغرافيّة في العراق طائفة ذات فائدة لغويّة وتاريخيّة، وقد استبعدت منها الأعلام التي كثر درسها فعُرفت في الموسوعات التاريخيّة ودوائر المعارف مثل «بغداد». ولم أذكر من هذه الأعلام التاريخيّة إلاّ ما بقي معروفًا في عصرنا في تنظيمات العراق الإداريّة.

وأبدأ هذه الطائفة بمدينة كرديّة عُرفت في التاريخ الإسلاميّ ووردت في الأخبار هي:

١ - إرْبِل:

- قال أهل البلدان ومنهم ياقوت في معجم البلدان:

إرْبِل: وزان «إثْمِد»، ولا يجوز فتح الهمزة.

+ أقول: هذا هو ضبط هذه الحاضرة في التاريخ القديم، ولكنّها الآن «أربيل» وزان «أفعيل» وليس في العربيّة شيء من هذا.

وهي من المحافظات الكرديّة في شمال العراق، وفيها جامعة للآداب والعلوم. وهي في الألسن الدارجة قبل عدّة عقود من السنين

(*) أستاذ في كليّة الآداب بجامعة صنعاء، الجمهوريّة اليمنيّة.

«أرويل» بالواو دون الباء، وهذا شيء من الإبدال يعرض للألسن الدارجة.

جاء في معجم البلدان: إِرْبِل: قلعة حصينة ومدينة كبيرة في فضاء من الأرض واسع بسيط، ولقلعتها خندق.

+ أقول: وهي في حاضرنا مدينة فسيحة في فضاء من الأرض قد تخلّى عن القلعة التي لم يبق منها إلاّ معالم دارسة.

وقد نُسب إليها جماعة من أهل العلم والحديث منهم أبو أحمد القاسم بن المظفَّر الشهرزوريّ الشيبانيّ الإربليّ.

وقد صنّف في تاريخ إربل ابن المستوفي كتابه الشهير. وقد طبع هذا في العراق وكان من مطبوعات وزارة الثقافة والإعلام منذ ما يقرب من ربع قرن، حققه وقدَّم له الأستاذ الدكتور سامي الصقّار.

ومن المفيد أن أشير إلى ما قاله في «إربل» أنو شروان البغداديّ المعروف بـ«شيطان العراق الضرير»:

تَبًّا لشيطاني وما سَوَّلا لأنّه أنزلني «إربلا»
نزلتُها في يوم نَحْسٍ فما شككتُ أنّي نازل «كربلا»

+ أقول: و«كربلا» في البيت الثاني هي «كربلاء» المدينة التي شهدت معركة الطَّفّ، وقُتل فيها أبو عبدالله الحسين بن عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - وسيأتي الكلام عليها.

٢ - الإسكندريّة:

بلدة صغيرة من محافظة بابل.

- قال ياقوت: قرية على دجلة بإزاء الجامدة بينها وبين واسط خمسة عشر فرسخًا.

+ أقول: هي في عصرنا على غير ما ذكره ياقوت من كونها على دجلة، لأنها كما أشرنا من محافظة بابل، فهي على الفرات.

+ أقول: لعلّ الذي ذكره ياقوت هو قرية على دجلة ذهبت معالمها، فجدّت في عصرنا قرية أخرى على الفرات، أو قد نحمل ذلك على سهوٍ من ياقوت على ما عُرف من ضبطه والتزامه. وليس لنا من علم في سبب التسمية ونسبتها إلى الإسكندر المكدونيّ.

والذي يعزّز كون القرية على الفرات في بابل علمنا أنّ الإسكندر قد وصل إلى بابل، والتاريخ معروف.

٣ - آلوس:

قرية على الفرات قرب عانات والحديثة كما قال ياقوت في معجم البلدان.

وقد تقال بمدّ الهمزة «آلوس»، وهي بهذا النطق في عصرنا.

- قال ياقوت: وإليها يُنسب المؤيّد الألوسيّ الشاعر المتوفّى سنة ٥٧٧ هـ، ذكره العماد في الخريدة قسم العراق.

+ أقول: وقد نُسب إليها جمهرة من أهل العلم في عصرنا كان منهم أبو الثناء الألوسيّ صاحب التفسير المشهور، والسيّد محمود شكري الألوسيّ صاحب بلوغ الأرب، والسيّد نعمان خير الدين، ترجم لهؤلاء الثلاثة وغيرهم، الأستاذ خير الدين الزركلي في الأعلام.

٤ - الأنبار:

- قال ياقوت: قال أبو القاسم: «الأنبار»: حدّ بابل، سُمّيت بذلك لأنّه كان يُجمَع بها أنابير الحنطة والشعير والقتّ والتبن. وكان يُقال لها الأهراء.

- قال الأزهريّ: واحد الأنبار «نِبْر»، وجمع الجمع «أنابير».

فتحها خالد بن الوليد سنة ١٢ للهجرة أيّام الخليفة أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه -.

+ أقول: و«الأنبار» في عصرنا محافظة على الفرات الأوسط تتبعها عدّة نواحٍ وتنظيمات إداريّة.

وقد نُسب إلى «الأنبار» طائفة كبيرة، فيهم اللغويّون والنحويّون والمحدثون والشعراء وغيرهم. والنسبة إلى الجمع «أنباريّ».

ويرى الفرس أنّ «الأنبار» كلمة استعارها العرب وتوهّموا في صيغتها الجمع.

جاء في المعجمات الفارسيّة أنّ: «أنبار» بمعنى «امتلاء أو ما يبرزه الإنسان أو ما يكون من ذلك من الحيوان الذي يُتّخذ سمادًا أو مخزن الغِلال والتبن والعَلَف».

+ أقول: ويكاد يتّفق ما جاء في المعجمات العربيّة وما جاء في المعجمات الفارسيّة، وليس القطع في الأمر ممكنًا.

وفي الألسن الدارجة تحوّل «أنبار» إلى «عَنْبر» و«عُمْبار» بمعنى «المخزن» للبضائع والغِلال.

٥ - بابل:

جاء في معجم البلدان: بابل اسم ناحية فيها الكوفة والحلّة يُنسَب إليها السِّحر، قال تعالى: ﴿وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت﴾ ١٠٢ سورة البقرة.

- قيل: بابل العراق، وقيل: بابل دُنباوَنْد.

- وقيل: لمّا حَشَر الله الخلائق إلى بابل بعث إليهم ريحًا فحشرتهم واجتمعوا ببابل. فقام يعرُب بن قحطان، أوّل مَن تكلّم بالعربيّة، ولم يزل المنادي ينادي: مَن فَعَل كذا وكذا فله كذا وكذا، حتّى افترقوا على اثنين وسبعين لسانًا، وانقطع الصوت، وتَبَلْبَلَت الألسن فسُمّيت «بابل».

+ أقول: انتهى ما أثبته ياقوت في معجمه، ولكنّنا في هذا العصر

ندرك ما وصل إليه أهل التنقيب في الحضارات القديمة، وقد بدأ هؤلاء درسهم الجادّ منذ أوائل القرن التاسع عشر، فعرفوا اللغة البابليّة الأشوريّة، وقرأوا النقوش في الألواح، وعلى النُصُب والتماثيل، وعرفوا شريعة حمورابي التي سبقت التاريخ المسيحيّ بعشرات القرون، واكتشفوا مكتبة أشوربانيبال. وكان من جملة ذلك فوائد تاريخيّة وحضاريّة تتجاوز هذا الذي كان للعرب ممّا أورده ياقوت.

ومن هذا عرفنا أنّ «بابل» لا صلة لها بما يعنيه المصدر «بَلْبَلة» الذي يفيد التفرّق. إنّ «بابل» تعني «باب إيل» أي باب الإله[1].

ولكن العرب صرفوا الاسم إلى بناء «فاعِل» فكان من ذلك المعنى الذي وصلوا إليه من «البلبلة».

+ أقول: وقد سمّى العرب في حاضرهم وماضيهم (بابل) في أعلام الذكور، ولكن للنصارى من العرب اتّصال بالسريانيّة التي عُرف فيها «بابل»، فرجعوا إلى الأصل وهو «باب إيل» فكان من أعلامهم «بابيل»، وهذه الصيغة «فاعيل» هي بناء اسم الفاعل في هذه اللغة.

وبهذه اللغة ورد في الأثر «قابيل وهابيل» ابني آدم - عليه السلام -.

ومن هنا كان من أسماء النصارى «ناصيف»، وهو لدى المسلمين «ناصِف»، وغير هذا. وبابل القديمة في عصرنا موقع أثريّ يشتمل على بقايا الحفائر التي قام بها العلماء المنقّبون في القرن الماضي ثمّ ما كان منها في هذا القرن. وقد شارك في تلك الأعمال علماء ألمان وفرنسيّون وإنكليز، ثمّ خلفهم عراقيّون.

وبابل الحديثة اسم محافظة كبيرة مركزها الرئيسيّ مدينة الحلّة التي سنعرضها لاحقًا. إنّ إطلاق اسم بابل على المحافظة بجملتها كان منذ سنوات قليلة.

---

(١) أقول: من هذا أيضًا: إسرافيل، وعزرائيل وميكائيل. و«جبرائيل» و«جَبْر، وجَبْر» في العربيّة والسريانيّة تعني «الرجل». وكذلك في العبرانيّة גֶּבֶר (جِبِر).

٦ - باجسرا:

- قال ياقوت: باجسرا بُلَيْدة في شرقيّ بغداد بينها وبين حلوان، على عشرة فراسخ من بغداد. خرج منها جماعة من أهل العلم والرواية منهم أبو القاسم عبد الغنى بن محمّد بن خليفة الباجسراويّ، وكان صالحًا، له شعر حسن ورغبة في الأدب، توفّي سنة ٥٣١ هـ.

+ أقول: والذي نعرفه عن هذه البُلَيْدة أنّها الآن «أبوجِسْره». ولا بدّ لنا أن نقول إنّ الاسم الحاليّ «أبوجسره» هو الاسم القديم «باجسرا»، والعامّة في كلّ عصر تذهب في الأسماء إلى شيء آخر.

إنّ «باجسرا» موضع قديم يحمل الأصل السريانيّ، فـ «با» تعني «بيت»، وهذا اللفظ الذي اجتُزِئ به عن «بيت» معروف في أسماء المواضع والبلدان في البلاد التي عرفت التراث الآراميّ في بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام مثل: باخمرا، وباصيدا، وباعشيقا وغيرها.

ولمّا عُرِّبت هذه المواضع ذهبت كلمة «با»، التي هي «بيت»[٢]، وتحوّلت إلى حرف الباء في صدر هذه الأسماء نحو: بعشيقه وبحمدون، وحذفت في أسماء أخرى فقالوا صيدا وسُورا وغيرهما.

وأمّا الألف في آخر هذه الأسماء فهي الألف المعروفة في نهايات الأسماء الآراميّة التي تشير إلى أداة التعريف الآراميّة ثمّ فقدت وظيفتها

---

(٢) من المفيد أن أشير إلى أنّ «با» تتصدّر طائفة من الأعلام اليمنيّة، وهي خاصّة ورثتها اللغة اليمنيّة في ما ورثته من خصائص لغويّة قديمة. إنّ «با» هذه في الأعلام: باحسين، باأحمد، بابكر وغيره هي «أبو»، ولكنّها في لغة اليمن لزمت الألف دائمًا وهذا نجده في الشاهد القديم:

واهًا لسلمى ثمّ واهًا واها ... فليتَ عيناها لنا وفاها
إنّ أباها وأباها أباها ... قد بَلَغا في المجد غايتاها

والرجز شاهد أيضًا على التزام المثنّى بالألف.
ولي أن ألحق بهذا «الباء» في الأعلام القديمة اليمنيّة نحو: بلحارث، وبالهجيم، وبَلْعَنبر وغيرها من أسماء القبائل. وهذه الباء هي اجتزاء من «بَنُو أو بني».

هذه، وبقيت علامة في آخر الأسماء. وقد ذهبت الألف واكتُفي بالفتحة مع هاءٍ للتأنيث.

٧ - باحزاني:

بُلَيْدة صغيرة في أرض جبليّة من نواحي الموصل في العراق. أهلها أكراد أشدّاء يعتقون «اليزيديّة» مذهبًا، وهم أهل مذهب باطنيّ يعبدون الشيطان، وبينهم نصارى يدلّ عليهم اسم المكان هذا «باحزاني». إنّه نظير الأسماء القديمة العراقيّة التي تدلّ على التأثير الآراميّ، كما أشرنا في «باجسرا».

ولكن هذا الاسم قد خُتم بالياء على خلاف تلك الأسماء، وهذا يعزو إلى أنّ الآراميّين السريان في بلاد العراق نساطرة لهم خصوصيّة لغويّة فيها مجيء الياء[٣]. قد تقول: ولِمَ جاءت الألف في الأسماء الأخرى؟ والجواب أنّ تلك الأسماء قد غلب عليها الطابع الآراميّ. ولم يرد اسم «باحزاني» في معجم ياقوت.

٨ - بادَرايا:

جاء في **معجم البلدان**: إنّها طَسّوج بالنهروان أو بُلَيْدة بقرب باكسايا بين البَنْدَنيجَيْن ونواحي واسط. منها يكون التمر القَسْب اليابس الغاية في الجودة.

+ أقول: هي في عصرنا «بَدْرة» وأغلب أهلها من الأكراد الفيليّة الشيعة في الحدود الشرقيّة جنوبي بغداد بما يقرب من مئتي كيلومتر.

+ أقول: والاسم يشير إلى الأصل الآراميّ وهي «با» التي تعني «البيت» و«دَرايا» بمعنى «الديار» أو «المنازل».

---

(٣) يدلّ على ميل النساطرة إلى الياء ما عُرف في أعلامهم «مَتّي» بالياء، وهو «مَتّى» في السريانيّة الغربيّة ومنه «مار متّى» صاحب «إنجيل متّى»، وكذلك «أدّي» ومنه «أدّي شير» رئيس أساقفة سِعِرْد، وهو الكلدانيّ الأشوريّ.

وما زال هذا الاسم «بيذرايا» يطلق على التمر القَسْب الذي يؤتى به منها.

٩ - باعشيقا:

جاء في معجم البلدان أنّها من قرى الموصل من نواحي نِيْنَوَى شرقيّ دجلة لها نهر جار.

+ أقول: هي في عصرنا «بَعْشيقه»، وهي من القرى التي يسكنها يزيديّون كما ذكرنا في «باحزاني»، وهم أكراد غلاظ شداد. وفيها نصارى نساطرة.

ويعني الاسم «باعشيقا» بيت أصحاب العمل أي الزرّاع الفلاّحين، وأرضها خصبة يُزرع فيها القمح والحبوب، وفيها الشجر كالجوز وغيره.

١٠ - باعقوبا:

جاء في معجم البلدان: قرية بأعلى النهروان، وقال: وظنّي أنّها غير بعقوبا القرية المشهورة على عشرة فراسخ من بغداد.

+ أقول: قد يكون ما ظنّه صحيحًا، ولكن الذي يهمّني أنّها بُلَيْدة ذات صيغة سريانيّة صُدِّرت بـ«با» وقد تكلّمنا على ذلك. وهي في عصرنا مركز محافظة «ديالى». وكأنّها «بيت يعقوب»! ونهر بعقوبا الأعظم «النهروان» وهو نهر كبير بقرب بغداد، وهو الحدّ بين طريق خراسان والخالص، وهو نهر تامرّا بعينه.

١١ - باكسايا:

جاء في معجم البلدان: إنّها بلدة قرب البَنْدَنيجَيْن وبادرايا بين بغداد وواسط من الجانب الشرقيّ في أقصى النهروان، وإليها يُنسَب أبو محمّد عبّاس بن عبدالله بن أبي عيسى الباكسائيّ ويُعرَف بـ «الترقفي»، أحد أئمّة الحديث. توفّي سنة ٢٦٨ هـ.

+ أقول: إنّ باكسايا قرية صغيرة إلى أقصى الجنوب من بغداد في الجانب الشرقيّ، تقرب من مدينة العمارة في محافظة مَيْسان، لا يُحسَب لها حساب في التنظيمات الإداريّة في عصرنا.

والاسم يشير إلى أنّ أهل باكسايا التي أوردها ياقوت في معجمه آراميّون نصارى قبل أن يتمّ فتحها على أيدي المسلمين في «فتوح العراق».

١٢ - بَراثا:

جاء في معجم البلدان: بَراثا محلّة في طرف بغداد في قبلة الكرخ وجنوبيّ باب محوَّل، وكان لها جامع مفرد تصلّي فيه الشيعة، وقد خُرِّب عن آخره، وكذلك المحلّة...

وفي سنة ٣٢٩ فُرغ من جامع بَراثا وأقيمت فيه الخطبة، وكان قبلُ مسجدًا يجتمع فيه قوم من الشيعة يسبّون الصحابة، فكَبَسه الراضي بالله وأخذ مَن وجد فيه وحبسهم وهدمه حتى ساوَى به الأرض.

ويزعمون أنّ عليًّا - عليه السلام - مرّ بها لمّا خرج لقتال الحروريّة بالنهروان، وصلّى في موضع من الجامع المذكور.

+ أقول: ولم يبق في عصرنا إلاّ ما أثبته الخِططيّون ومنهم الدكتور مصطفى جواد من موضع الجامع، فأعيد بناؤه جامعًا ومسجدًا للشيعة تُقام فيه احتفالات دينيّة خاصّة.

والاسم يحمل الصورة الآراميّة شأنه شأن المواضع والحواضر العراقيّة التي خُتمت بالألف كما سنرى.

و«بَراثا» تومئ إلى «البَرْث» في العربيّة وهو الأرض السهلة الليّنة.

١٣ - البصرة:

+ أقول: لم أرد أن أجعل «البصرة» في عدّة أسماء الحواضر في هذا الموجز، وذلك لأنّها مادّة واسعة عُني بها الأقدمون وأهل هذا العصر من

عرب وغيرهم من العلماء الغربيّين. غير أنّي أدرجتها لأقول:

إنّ أهل البلدان الأقدمين ومعهم اللغويّون قد توسّعوا على طرائقهم في ردّ الأسماء القديمة إلى مادّة في العربيّة، فتعسّفوا وخانهم الدرس.

إنّك تجدهم في البصرة كما تجدهم في الكوفة، ذهبوا إلى أنّ البصرة حجارة غليظة كما قال الأنباريّ أبو بكر، وكما قال قطرُب اللغويّ المعروف. وقال غيرهما: حجارة رخوة فيها بياض، وقالوا: فيها الحصى. وقالوا أرض تسوخ فيها القدم. . .

+ أقول: لعلّ «البصرة» التي مصّرها المسلمون بعد الفتح هي اسم قديم هو «بَصرا» العلم الذي وقفنا على نظائره في حواضر العراق وبلاد الشام.

وقد حوّل العرب في نطقهم الفتح الطويل في آخر الاسم إلى علامة للتأنيث هي هاء التأنيث فكانت «بصرة» كما كانت «كوفة» التي سيجيء الكلام عليها.

- وقال ياقوت: ومن اصطلاح أهل البصرة أن يزيدوا في اسم الرجل الذي تُنسب إليه القرية ألفًا ونونًا نحو: «طَلْحَتان»، وهو نهر يُنسَب إلى طلحة بن أبي رافع مولى طلحة بن عبيد الله. و«خِيرتان» نهر منسوب إلى خيرة بنت ضَمْرة القُشَيريّة امرأة المهلَّب بن أبي صفرة. و«مُهَلَّبان»: نهر منسوب إلى المهلَّب بن أبي صفرة، وغير هذا.

+ أقول: ومن هذا شيء آخر ذكره البلاذري في كلامه على البصرة في البلدان[٤]. ولنا أن نعود إلى عصرنا فنجد في حاضر البصرة في بُلَيْدة

(٤) أنظر البلدان للبلاذري ص، ص ٣٤٦، ٣٧٢. وقال ياقوت: قال البلاذري: «عبّادان» قطيعة لحُمران بن أبان مولى عثمان بن عفّان. وقال: قال ابن الكلبيّ: أوّل مَن رابط بعبّادان عبّاد بن الحصين فنُسبت إليه.
ومن هذا: «أُمَيّتان» نسبة إلى أبي أُمَيّة، و«جعفَران» نسبة إلى أمّ جعفر، ومثله «خالدان» وغيرها. وانظر: Nöldeke, *Grundiss der iranischen philologie* 12, 176, LA 12,183

من أعمالها تُسَمّى أبا الخصيب شيئًا من هذا منه: «يُوسفان» لقطيعة، ونهر لا بدّ أن يكون منسوبًا إلى أحد من الأوائل يدعى «يوسف»، كما نجد «مُهيجْران»، ولعلّها «مُهاجِران» وتحوَّلت إلى ما تحوّلت إليه في اللغة الدارجة، ولا بدّ أن يكون صاحب هذه النسبة أحدًا اسمه «مُهاجر».

كما نجد موضعًا في هذه البُلَيْدة يُدعى «باب سليمان»، ولعلّه «باب سَلْمانان». والبصرة اليوم محافظة واسعة تتبعها حواضر وعدّة قرى [٥]. يجري فيها نهر صغير يُدعى «نهر العشّار»، ولعلّ العشّاريّ من الشعراء المتأخرين منسوب إلى النهر، أو أنّه منسوب إلى آخر كان «عشّارًا» أي يستوفي العُشور. و«أبو الخصيب» هي «بَلْخُصيب» في نطق العامّة.

١٤ - البَنْدَنيجَيْن:

- قال ياقوت: لفظه لفظ التثنية، ولا أدري ما «بَنْدَنيج» مفرده.

- قال حمزة: هو بناحية موضع يُسمَّى «وَنْدنيگان» وعُرِّب على «البندنيجَيْن»، ولم يفسِّر معناه. بلدة مشهورة في طَرَف النهروان من ناحية الجبل، من أعمال بغداد.

- وقال ياقوت أيضًا: وحدَّثني العماد بن كامل البَنْدَنيجيّ الفقيه قال: البَنْدَنيجين اسم يُطلق على عدّة محالّ متّصلة، وأكبرُ محلّة فيها يقال لها «باقطنايا»، وبها سوق ودار للإمارة ومنزل القاضي، ثمّ بُوَيقيا، ثمّ سوق جميل، ثمّ فِلِشْتُ، وقد خرج منها خلق من العلماء: محدّثون وشعراء وفقهاء وكتّاب.

+ أقول: وقال أهل الدرس في عصرنا الباحثين في «الخطط»:

إنَّ «البَنْدَنيجَيْن» هذه هي «خانِقين» التي أوردها ياقوت في معجمه بكسر النون بعدها قاف وقال: هي بلدة من نواحي السواد في طريق هَمَذان

---

(٥) إتّسعت رقعة التنظيمات في البصرة فشملت جهات في الخليج، وشبه الجزيرة، ومنها «دُبَي» وغيرها.

من بغداد بينها وبين «قَصر شِيرين» ستّة فراسخ لمَن يريد الجبال.

+ أقول أيضًا: «خانَقين» في عصرنا، بفتح النون، كما أوردها ياقوت، وكذلك «قصر شيرين»، والأولى عراقيّة، والثانية إيرانيّة. والعامّة تقول: «خانْجين»، وهي «خانَه گينِ» في اللغة الفارسيّة بمعنى «الأرض التي يُنْزَل فيها».

فهل نرى من وجه لنصل بين «البَنْدَنِيْجَيْن» و«خانِقين»؟ ما أرى شيئًا من هذا.

١٥ - تَكْريت:

- قال ياقوت: هي بفتح التاء والعامّة يكسرونها. بلدة بين بغداد والموصل، وهي إلى بغداد أقرب، بينها وبين بغداد ثلاثون فرسخًا. ولها قلعة حصينة في طرفها القبليّ، راكبة على دجلة، وهي غربيّ دجلة. وكان أوّل مَن بنى القلعة سابور بن أردشير بن بابك لمّا نزل الهَدّ، وهو بلد مقابلُ تكريت في البرّيّة.

- قال عبيد الله بن الحرّ، وكان قد وقع بينه وبين أصحاب مصعب وقعة بتكريت قُتِل بها أكثر أصحابه ونجا بنفسه فقال في أبيات:

فإنْ تَكُ خيلي يومَ تكريتَ أحجَمَتْ وقُتِّلَ فرساني، فما كنتُ وانيا

وقد فتحها المسلمون في عهد عمر سنة ١٦ هـ. أرسل إليها سعد بن وقّاص جيشًا عليه عبدالله بن المعتمّ فحارب أهلها حتّى فتحها عنوةً. نُسب إليها جماعة من أهل العلم.

+ أقول: وقد ورد في المصادر النصرانيّة أنّ أهلها كانوا نصارى، وقد عرفنا من أولئك النصارى أنطون التكريتيّ، وله مصنّفات في الثقافة السريانيّة.

وعُرف أنّ صلاح الدين بن أيّوب قد ولد فيها.

وكانت تكريت في عصرنا هذا بُلَيْدة صغيرة تابعة لقضاء سامَرّا وهي

وسامرّا تابعتان إداريًّا لبغداد العاصمة.

ولمّا قامت ثورة السابع عشر من تمّوز سنة ١٩٦٨م رأت الحكومة أن تجعل «تكريت» مركز محافظة، ففُصِلت عن كونها تتبع سامرّا، ثمّ جعلت سامرّا تتبع تكريت في شؤونها الإداريّة.

وهكذا تتبدّل الحال، فتصبح سامرّا التي كانت عاصمة العبّاسيّين طوال نصف قرن من أعمال تكريت، ولكلّ زمان رأي وحكم ونظام.

+ قلتُ: صارت تكريت في عهد الثورة مركز محافظة صلاح الدين التي فيها سامرّا والدور وغيرهما. وفيها الآن جامعة للآداب والعلوم.

وقد ورد اسم تكريت في النقوش الأشوريّة بالخطّ المسماريّ، فهي على هذا من المراكز القديمة.

١٦ - تَلّ أعفر:

+ أقول: هذا هو الاسم في كتب البلدان، وقد رُكِّبت هاتان الكلمتان لدلالتهما على بُلَيدة معروفة فكانت «تَلَعْفَر».

- قال ياقوت: هكذا تقول عامّة الناس [أي تلّ أعفَر]، وأمّا خواصّهم فيقولون: «تلّ يَعْفَر»، وأصله التلّ الأعفر، وهو اسم قلعة ورَبَض بين سنجار والموصل. فيها نهر جارٍ، وهي على جَبَلٍ منفرد. وإليها نُسِبَ الشاعر التَّلَعْفَريّ موسى بن أبي من الذين مدحوا الملك الأشرف.

+ أقول: وهذه البُلَيْدة تتبع الموصل.

١٧ - الحديثة:

الحديثة القديمة هي التي دعاها ياقوت «حديثة الفرات»، قال:

هي على فراسخ من الأنبار، وفيها قلعة حصينة في وسط الفرات، والماء يحيط بها، دخلها المسلمون في خلافة عُمَر. نُسب إليها جماعة من الرجال من المحدّثين وغيرهم كما أشار الخطيب في **تاريخ بغداد**.

+ أقول: وهي في عصرنا بُلَيْدة صغيرة على الفرات الأوسط من أعمال محافظة «الأنبار».

١٨ - الحَضْر:

جاء في معجم البلدان: أنّ «الحَضْر» اسم مدينة بإزاء تكريت في البرّيّة، بينها وبين الموصل والفرات. بيوتها وسقوفها وأبوابها مبنيّة بالحجارة المهندمة. كان فيها ستّون برجًا كبيرًا، وبين البرج والبرج تسعة أبراج صغار، بإزاء كلّ برج قَصْر وإلى جانبه حمّام. ومرَّ بها نهر الثرثار، وكان نهرًا عظيمًا عليه قرىً وجنان.

- وقال الشرقيّ بن القطاجي: لمّا افترقت قضاعة سارت فرقة منهم إلى أرض الجزيرة، وعليهم ملك يقال له الضَّيْزَن بن معاوية... وكان فيما زعموا ملك الجزيرة كلّها إلى الشام. فنزلَ مدينة «الحَضْر».

+ أقول: إنّها مدينة ظاهرة آثارها، أقبل عليها الدارسون العراقيّون ومنهم فؤاد سَفَر وكتب عنها وأشار إلى أنّ أهل «الحَضَر» بفتحتين عَرَب، وملكهم «سَنَطْرُق»، غير أنّ المشاهد العارف بفنون العمارة القديمة يدرك وهو يشاهد الحضر أنّ هذه الأبنية ذات عمارة رومانيّة في حجارتها ونقوشها وفنّ التماثيل القائمة، ولا سيّما ما كان منها للمرأة. ثمّ إنّه يدرك أنّ هذه الآثار تشبه آثار «بُصرى وإبلا» في بلاد الشام، كما أنّها تشبه ما هو معروف من نظائرها في «البتراء» في الأردنّ. إنّه الفنّ الرومانيّ في الأبنية بأقواسها وعقُودها، وتماثيل الآدميّين الدقيقة في إبراز الصورة البشريّة.

إنّ «الحضر» مدينة عراقيّة كانت تُعرف باسم «حطارا»، عرفت أطلالها وسط بادية ما بين دجلة والفرات المعروفة بـ «الجزيرة» على بعد ثلاثة كيلومترات من وادي الثرثار، وعلى مسافة ٦٠ كيلومترًا من قلعة شرقاط.

ثمّ إنّ لغة نقوش الحجر في حروفها الآراميّة ودلالاتها لا يمكن أن تكون عربيّة، وأهلها عرب كما ذهب الأستاذ فؤاد سفر إلى القول، وإنّ

«سَنَطْرُق» من غير الأعلام التي نعرفها في العربيّة.

وإذا كان في النقوش اسم «سَنَطْرُق» ملك العرب، فهذا لا يبعد عن ورود «العرب أو العربان» في الآثار البابليّة. وقد يعني هذا أن كلمة «عرب وعُربان» أطلقها أولئك الأقوام على القادمين من بلاد العرب (أي شبه جزيرة العرب).

ويؤيّد هذا أنّ لغة النقوش آراميّة برسومها ومعانيها، فلا بدّ أن يكون أهلها آراميّين عاشوا في منتصف القرن الأوّل الميلاديّ.

ثمّ إنّ التشابه في الآثار والخصائص الفنّيّة بين آثار الحضر ونظائرها في بلاد الشام والأردنّ يشير إلى أنّ هذه محطّات رومانيّة أقامها الرومان مع أهل البلاد حماية لأمبراطوريّتهم حين كان لها توسّع وامتداد في الشرق.

١٩ - الحِلّة:

- قال ياقوت: هي في اللغة القوم «النُّزُول».

وهي عدّة مواضع أشهرها «حِلّة بني مَزْيَد»، مدينة كبيرة بين الكوفة وبغداد كانت تُسَمّى «الجامعَيْن».

وكان أوّل من عَمّرها سيف الدولة صَدَقة بن منصور بن دُبَيْس بن عليّ بن مَزْيَد الأسديّ سنة ٤٩٥ هـ.

+ أقول: هي «الحِلّة» في عصرنا مركز مـ.. فظة بابل، وقد مرّ الكلام عليها. ولم يكن اسم بابل هو الشامل العامّ لهذه الجهة بما فيها «الحلّة» وحواضر صغيرة أخرى إلاّ بعد إصلاح التنظيمات الإداريّة في عهد ثورة تمّوز الثانية.

+ أقول: خرج من الحلّة جمهرة من أهل العلم والأدب، ومنهم الشاعر صفيّ الدين الحلّيّ، والمحقّق الحلّيّ من كبار رجال الشيعة، وشعراء آخرون في القرون المتأخّرة اشتهر من بينهم السيّد حيدر الحلّيّ في

القرن الماضي.

وهي اليوم مدينة عامرة كثيرة النفوس يمرّ فيها الفرات، وهي ذات زرع ونخيل.

٢٠ - حمّام عليّ:

بُلَيْدة صغيرة تتبع الموصل. قال ياقوت: إنّها بين الموصل وجهينة قرب عين القار، غربيّ دجلة، وهي عين ماؤها حارّ كبريتيّ...

+ أقول: يقصدها الناس للاستحمام والعلاج.

٢١ - الحُوَيْزة:

جاء في معجم البلدان: أنّ الحُوَيْزة موضع حازه دُبَيْس بن عفيف الأسديّ أيّام الطائع لله، ونزل فيه بحِلّته، وبَنَى فيه أبنيةً. وليس هذا بدُبَيْس ابن مَزْيَد الذي بنى «الحِلّة» بالجامعَيْن، ولكنّه أسديّ أيضًا.

وهذا الموضع بين واسط والبصرة وخُوزستان في وسط البطائح.

نُسِب إلى الحُوَيْزة قوم منهم عبدالله بن حسن بن إدريس الحُوَيْزيّ من أهل الحديث.

+ أقول: وقد أورد الخاقاني في شعراء العراق غير واحد من الشعراء المتأخّرين اشتهروا بـ «الحويزيّ».

+ أقول أيضًا: إنّ «الحُوَيْزة» قرية حدوديّة بين جنوب العراق وإيران على قرب من «الهور الكبير» الذي يُعرف بـ «هور الحُوَيْزة» إلى الجنوب الشرقيّ من مدينة العِمارة مركز محافظة «مَيْسان». وهي منطقة كَثُر فيها النزاع والحرب بين العراق وإيران منذ عدّة عصور، وما زال هذا إلى اليوم.

٢٢ - الحِيرة:

- قال ياقوت: هي مدينة كانت على ثلاثة أميال من الكوفة، يقال لها «النَّجَف»، زعموا أنّ بحر فارس[٦] كان يتّصل بها. وبالحيرة «الخَوَرْنَق والسدير»، مسكن ملوك العرب في الجاهليّة من زَمن نَصر من لخم النعمان وآبائه، والنسبة إليها «حاريّ» على غير قياس.

+ أقول: و«الحِيرة» اليوم بُلَيْدة صغيرة من أعمال محافظة «الديوانيّة» على الفرات الأوسط، وهي منطقة زرع وفلاحة ونخيل.

٢٣ - الخابور:

- قال ياقوت: الخابور من أرضٍ خَبْرةٍ وخَبْراء، وهو القاع الذي ينبت السِّدْر.

و«الخَبار»: الأرض الرخوة ذات الحجارة.

و«الخابوراء»: اسم موضع لعلّ نهر الخابور يمرّ فيه.

و«الخابور»: نهر كبير بين رأس عين والفرات من أرض الجزيرة.

+ أقول: إنّ نهر الخابور يمرّ في جزءٍ من أعلاه بأرض الجزيرة من بلاد الشام، ويدخل العراق، وعلى ضفافه في العراق قرىً ومواضع منها «فيشر خابور» بُلَيْدة أهلها أكراد.

٢٤ - الخالص:

- قال ياقوت: اسم كورة عظيمة من شرقيّ بغداد إلى سور بغداد.

---

(٦) أقول: إنّ تسمية «بحر فارس» ترد في كتب البلدان العربيّة الجغرافيّة كما وردت في كتاب العين للخليل. وهذه هي التي تُدعى في عصرنا «الخليج العربيّ» وفيه عدّة بلاد معروفة. والتسمية القديمة مأخوذة ومسترحاة من عصور الأمبراطوريّة الإيرانيّة التي تنشّحت في البلاد العربيّة هذه. وأذكر وأنا طالب في الإعداديّة كنّا نطلق مصطلح «خليج البصرة» على هذا «الخليج الكبير».

+ أقول: وهو الآن بُلَيْدة في محافظة «دَيالا»[7]، يمرّ فيها نُهَيْر صغير هو نهر الخالص، وهي منطقة فلاحة وبساتين فاكهة ونخيل.

٢٥ - خانِقين.

أنظر «البَنْدَنيجَيْن».

٢٦ - الدُّور:

- قال ياقوت: الدُّور سبعة مواضع بأرض العراق من نواحي بغداد، أحدها «دُور» تكريت وهو بين سامرّا وتكريت، والثاني بين سامرّا وتكريت أيضًا يُعرف بـ «دور عربايي».

+ أقول: إنّ «دور عَربايي» يشير إلى التسمية السريانيّة، ويعني هذا أنّ أهلها عَرَب وآراميّون. وأقول: هذا هو الذي يهمّني من «الدُّور» التي هي مواطن إقامة حضريّة في العراق، وأمّا ما بقي منها فهي خارج العراق.

«والدُّور» الأولى كانت قرية تتبع سامرّا، ثمّ اتّسعت حالها بعد ثورة تمّوز فساوت سامرّا في درجتها الإداريّة.

وقد خرج من «الدّور» هذه في عصور ماضية ونُسِب إليها أبو عمر حفص بن عمر الدوريّ، ترجم له ابن الجزَريّ في **طبقات القرّاء ١/ ٢٥٥** وغير هذا كثير.

+ أقول أيضًا: وهي الآن في النطق السائد «دُور» كما نقول «صُوت» في الألسن الدارجة، ولكنّ النسب إليها كما هو في فصيح العربيّة «دُوريّ».

(٧) أقول: ديالى، محافظة ونهر في عصرنا، وأرى أنّها تحمل ما يومئ إلى أصل سريانيّ. ولكنّي لم أجده في المعجمات السريانيّة، ولا في العبرانيّة.

٢٧ - ذي قار:

+ أقول: هذا موضع قديم هو «ذو قار»، ولكنّ المعاصرين أغفلوا وجه الاسم فلزم الياء في كلّ الأحوال. وهذا الاسم لمحافظة كبيرة تقع على ضفّتي الفرات الأسفل تشتمل على حواضر وقرى، مركزها «الناصريّة» مدينة واسعة أسَّسها ناصر باشا السعدون في العهد العثمانيّ المتأخِّر.

«وذو قار» في مصادر التاريخ والأدب ماء لبكر بن وائل قريب من الكوفة بينها وبين واسط. وحديث ذي قار مع كسرى والنعمان بن المنذر قد ورد في كتب التاريخ القديم الذي كان منه وقعة ذي قار المشهورة التي انتصر فيها العرب على الفرس.

- وقيل بصدد هذه الوقعة إنّها كانت يوم ولادة الرسول الكريم - صلّى الله عليه وسلّم -.

وقد أشار إليها أبو تمّام في قصيدته التي مدح بها أبا دُلَف العجليّ.

٢٨ - زاخُو:

بُلَيْدة في أقصى شمال العراق منها يدخل القاصد إلى الأراضي التركيّة، أهلها أكراد مسلمون وبينهم نصارى. ولعلّها من «زاخا» السريانيّة بمعنى «النظافة والصفاء».

٢٩ - سامَرّا:

جاء في معجم البلدان أنّها سامَرّا بالقصر، وسامَرّاء بالمدّ، وسُرَّ مَن رَأَ، وسُرَّ مَن راء، وقد ورد هذا كلّه في الشعر.

- قال البحتري:

وأرى المطايا لا قصور بها عن ليل سامَرّاءَ تذرَعُهُ

- وقال الحسين بن الضحّاكُ:

سُرَّ مَن را أسَرُّ من بغدادِ فالْهُ عن بعض ذكرها المعتادِ

- وقال البحتريّ:

لأرحَلَنَّ وآمالي مطرَّحة بسُرَّ مَن راءَ مُسْتَبْطَى لها القَدَرُ

وهي مدينة بين بغداد وتكريت، شرقيّ دجلة.

- قال أبو سعد: سامرّاء بلد على درجةٍ فوق بغداد بثلاثين فرسخًا يقال لها سُرَّ مَن رأى، فخفّفها الناس وقالوا: سامرّا.

+ أقول: وهي مدينة ما زالت فيها آثار العبّاسيّين والمئذنة الملويّة، وداء الخلافة وبقيّة أطلال القصور. وإلى جوار هذه بقايا خطّة المدينة القديمة في شوارعها وطرقها.

وهذه مجاورة للمدينة الحديثة التي فيها الإمام عليّ الهادي والإمام حسن العسكريّ، وموضع غيبة الإمام المهديّ المنتظر.

والنسبة إليها «سامرّيّ»، وقد عُرف بهذه النسبة خَلق كثير من محدّثين وقرّاء وغيرهم. وأخبار سامرّا في الأدب والشعر مستفيضة[٨].

وكأنّي أرى أنّ «سامرّا» تحمل في بنائها الصيغة الآراميّة في انتهائها بالألف. وأمّا ما قيل من صور تسميتها فذاك شيء ولّده استحسان الشعراء والناس الذين سكنوها وارتضوا إقامتهم فيها فقالوا: سُرَّ مَن رأى وغيرها.

٣٠ - سِنْجار:

- قال ياقوت: سنجار، بكسر أوّله وسكون ثانيه ثمّ جيم وآخره راء: مدينة مشهورة من نواحي الجزيرة، بينها وبين الموصل ثلاثة أيّام. وهي في لِحف جبل عالٍ.

- ويقولون: إنّ سفينة نوح - عليه السلام - لمّا مرّت به نطحته،

---

(٨) أقول: ولي في هذا كلّه مصنَّف وسمته بـإعلام الوَرَى فيما نُسِبَ إلى سامرّا، طبع دار الحكمة، لندن.

فقال نوح: هذا سِنّ جبل جار علينا، فسُمِّيت «سِنْجار».

- قال ياقوت: ولستُ أحقّق هذا والله أعلم به.

- وقال ابن الكلبي: إنّما سُمِّيَت سنجار وآمد وهيت باسم بانيها.

- وقال حمزة الأصبهانيّ: «سنجار» تعريب «سِنگار»[٩]، ولم يفسّره.

وهو مدينة طيّبة في وسطها نهر جارٍ.

- وقيل: إنّ السلطان سنجر بن ملكشاه بن ألب أرسلان بن سلجوق وُلِد فيها فسُمِّي باسمها، عن الزمخشريّ.

وقد خرج منها جماعة من أهل العلم والأدب والشعر.

وقد نُسب إليها جماعة من أهل العلم من أهل عصرنا منهم أسعد بن يحيى بن موسى بن منصور الشاعر ويُعرف بالبهاء السنجاريّ.

+ أقول: و«سنجار» اليوم بُلَيْدة بلحف الجبل كما ذكر ياقوت من موضعها، وأهلها أكراد مسلمون وبينهم نصارى من أصول سريانيّة شرقيّة يطلقون على أنفسهم اسم «الكلدان». وأضيف أنّ مَن نُسب إلى سنجار أبو محمّد الأمير حسن بن الأمير يوسف الملقّب بـ «المكزون السنجاريّ» المتوفّى سنة ٦٣٨ هـ (أنظر **تاريخ العلويّين** للطويل).

٣١ - شِهْرزُور:

- قال ياقوت: شهرزور كورة واسعة بين إربل وهَمَذان، أحدثها زَور بن الضحّاك. و«شِهْر» بالفارسيّة المدينة.

---

(٩) لقد حقّقت في قول حمزة هذا في معجمات اللغة الفارسيّة فلم أجده. وكأنّي أميل إلى أنّ أهل المعرِّب من العلماء العرب لم يكن لهم معرفة حسنة بالفارسيّة على قربهم منها. ونسبة حمزة إلى أصبهان لا تعني شيئًا. وقد تأكّدت أنّ ابن الجواليقي لا يعرف الفارسيّة وإن شمّر في أقواله، ونسب ألفاظًا كثيرة إليها لم تكن فارسيّة.

وأهلها أكراد. وقد خرج منها العلماء وأعيان الفضلاء والفقهاء، يفوقون الحصر. وكثر من أولئك نُسِبوا إليها واشتهروا بـ «الشهرزوريّ».

٣٢ - صيدا (أبو صيدا):

+ أقول: هي بُلَيْدة صغيرة على نهر ديالى، تُعرف بـ(أبو صَيْدا). و«صَيدا» هذه نظير الاسم نفسه «صَيْدا» من حواضر بلاد الشام المشهورة التي تكون في عصرنا في جنوبيّ لبنان.

وهي «باصَيْدا»، و«با» كما بيّنّا في «باعشيقا» و«باعقوبا» تعني «البيت»، وعلى هذا تكون «باصَيدا» تفيد «بيت الصيد». والمدينة على هذا تحمل الصيغة الآرامية.

+ أقول: والعرب من أهل اللغة والتاريخ ذهبوا إلى تفسير مادّة «صيداء»، يعني الحجر الأبيض تُعمَل منه البرام (جمع بُرمة)، كما فسّروا البصرة والكوفة أنّهما تربة وحجارة رخوة ونحو هذا، وليس لنا أن نقبل هذه التفسيرات.

٣٣ - عانة:

- قال ياقوت: «عانات» بُلَيْدة في أعلى الفرات.

- قال الكلبي: قُرى «عانات» سُمِّيت بثلاثة إخوة من قوم عاد. قال الأعشى:

كأنّ جنيًّا من الزنجبيل خالط فيها، أو إريًا مَشورا
واسْفِنط عانَةَ بعد الرقاد شكّ الرصاف إليها عذيرا

- وقال: قلعة حصينة على الفرات.

+ أقول: قد تكون الفائدة قليلة لنا، نحن الدارسين، ونحن ننظر في أقوال المتقدّمين كالكلبيّ والشرقيّ ابن القطامي وغيرهما. ولنا أن نعرف أنّها «عانة» و«عانات»، وقد عُرفت «هانا» في العهد البابليّ القديم.

وهي «أناتا وأناتو» في المصادر اليونانيّة والرومانيّة.

+ أقول: إنّ الذي ورد في مصادر الإغريق من أنّها «أناتو أو أناتا» هو معروف في الأكّديّة البابليّة، والرسم المسماريّ للهمزة والعين واحد، وقد ظنّ نفر من أهل الآثار أنّ «العين» لا توجد في الأبجديّة الأكّديّة، وهذا وهم.

وفي العربيّة الفصيحة «العانة» القطيع من الحُمُر الوَحْشيّة، قال الشاعر القديم:

وبينا هما عَنَّت على البُعد عانةٌ   قد اكتَنَزَت لحمًا وقد طُبِّقَتْ شَحْما

ولكنّنا نجد «عانا» السريانيّة تفيد «الضأن»[١٠].

+ أقول: لعلّ بُلَيدة «عانة» قد سُمِّيت بهذا الاسم الذي يدلّ على الضأن. وهي في عصرنا بُلَيدة على الفرات في الجانب الأيسر، وفيها جزر في وسط النهر جُعِلت بساتين فيها نخيل وأعناب.

وقد اقتضت مصلحة لبناء سُدّ على الفرات في موضع هذه المدينة أن تُزال ويُرسَم لها موضع آخر يبعد عنها، تُجلب إليه مياه الفرات، فزالت وبكاها أهلها ممَّن عرفوا الماضي وكيف عمروها وغرسوا نخيلها وشجرها وشقوا في ذلك.

٣٤ - عين التمر:

- قال ياقوت: هي بلدة قريبة من الأنبار، غربيّ الكوفة، بقربها موضع يقال له «شِفاثا»، منها يُجلَب القَسْب والتمر. فتحها المسلمون أيّام

(١٠) ربّما اختلفت اللغات السامية في المشترك من اللفظ بينها كما كان في «عانة»، فهي في الآراميّة «الضأن»، وفي العربيّة «حُمر الوحش».
قلتُ: إنّ «الضاد» في العربيّة يقابله العين في الآراميّة، ولذلك كانت «البيعة» التي نُقِلت من السريانيّة الآراميّة بصوت العين لتعني «بيت النصارى أو الكنيسة»، وكان ينبغي أن تكون «بَيْضة» لأنّها في الحقيقة «بيت بيضاء اللون». قال تعالى: ﴿... لَهُدِّمَت صوامع وبِيَع﴾.

أبي بكر الصدّيق على يد خالد.

+ أقول: نعم قد تقرب «عين التمر» من الأنبار في سعتها القديمة التاريخيّة، ولكنّها الآن تابعة لمحافظة «كربلا»، على طَرَف البادية، وهي بُلَيْدة صغيرة جدًّا.

أمّا قول ياقوت: بقربها موضع يقال له «شفاثا»، فصحيح، وهذه الآن ناحية صغيرة تكثر فيها النخيل، وماؤها من عيون يخالطه مركّبات معدنيّة كالكبريت وغيره. وللعراقيّين في عصرنا مثل عاميّ، يقولون: «ترجو العافية من شفاثا»[11]

٣٥ - الفَلّوجة:

- قال ياقوت: الفلّوجة الكبرى والفلّوجة الصغرى قريتان كبيرتان من سواد بغداد والكوفة.

+ أقول: «الفلّوجة» في عصرنا مدينة عامرة من محافظة الأنبار، على الفرات، يمرّ بها الذاهب من بغداد إلى دمشق برًّا. وكان الناس يبدلون من الفاء ثاءً.

٣٦ - كَرْبَلاء:

- قال ياقوت: هي بالمدّ، وهي الموضع الذي قُتل فيه الحسين بن عليّ - رضي الله عنه - في طرف البرّيّة عند الكوفة. فأمّا اشتقاقه فالكربلة رخاوة في القدمين، يقال: جاء يمشي مكربلًا، فيجوز على هذا أن تكون أرض هذا الموضع رخوة فسمّيت بذلك. ويقال: كَربَلْتَ الحنطة إذا هذّبتها ونقّيتها، فيجوز على هذا أن تكون هذه الأرض منقّاة من الحصى والدغل، فسُمّيت بذلك.

---

(١١) شفاثا هذه من الأصول الآراميّة التي بقيت في أسماء المواضع والمدن، ولم أهتدِ إلى دلالتها.

وأورد ياقوت أنّ الحسين قال: ما اسم هذه الأرض التي نحن فيها؟ قالوا: كربلاء، فقال: أرض كربٍ وبلاء! وأراد الخروج منها فمُنع كما هو مذكور في مقتله.

+ أقول: و«كَرْبَلاء» اليوم مركز محافظة كبيرة ذات بساتين فيها نخيل وشجر يسقيها نهر يدعى «الحسينة» يأخذ ماءه من دجلة.

+ أقول أيضًا: هي بالقصر في اللغة الدارجة، وهي كذلك في لغة الشعر، وممّا ورد من ذلك في لغة الشعر ما نُسب إلى الشريف الرضيّ من قوله في مطلع قصيدة طويلة:

كَرْبَلا لا زلتِ كَرْبًا وَبلا ... ما لَقِي عندكِ آلُ المصطفى

وقد وردت ممدودة في قول الرباي بنت امرئ القيس ترثي الإمام الحسين:

إنّ الذي كان نورًا يُستضاء به ... بكربَلاء قتيلٌ غير مدفونِ

وكأنّي أجعل الأصل هو لغة القصر «كَرْبَلا»، وبذلك أستطيع أن أُلحِق هذه الكلمة بالأصول الآراميّة في أسماء المدن في ما بين النهرين وبلاد الشام.

٣٧ - الكوفة:

- قال ياقوت: و«كوفان» اسم أرض، وبها سمّيت الكوفة. و«كوفان والكوفة» واحد. والكوفة من أرض بابل من سواد العراق. سمّيت لاستدارتها من قول العرب: رأيت كوفانًا وكوفانًا.

- وقيل: سُمّيت «كوفة» لاجتماع الناس فيها، من قولهم: تكوَّفَ الرمل.

وقد مُصّرت في أيّام عمر بن الخطّاب - رضي الله عنه - سنة ١٧هـ، وقيل: سنة ١٨هـ.

- وقال قوم: إنّها مُصّرت بعد البصرة بعامين أي سنة ١٩ هـ.

- قال أبو عُبَيْدة: لمّا فرغ سعد من وقعة رستم بالقادسيّة.

+ أقول: لم يكن للدارسين الثقة التامّة في ما سجّله ياقوت وغيره عن الحواضر القديمة ذات الأصول التي سبقت تاريخ العرب والمسلمين، فقد ذهبوا إلى شيء من القصص التي يختلط فيها التاريخ بالأسطورة. وقد ذهبوا أحيانًا للوصول إلى شيء يرضيهم مذهبًا يقضي بالرجوع إلى تأويل الكَلِم القديم بما يناسب العربيّة، أو قل: إنّهم وضعوا شيئًا فحملوا غيرهم عليه. ألا ترى أنّهم فسّروا البصرة والكوفة وصيدا بشيء يتّصل بالأرض والحجارة وبسطوا على كلّ من هذه لونًا يميّزها؟

+ أقول: لا بدّ لي أن أذهب إلى أنّ «الكوفة» من الكلم القديم «كوفا» التي تومئ إلى الصيغة السريانيّة، وأنّ العرب حين واجهوا هذا ومثلها باعقوبا وبعشيقا، نظروا إلى الألف الأخيرة وهي فتحة طويلة، ومالوا إلى تأنيث هذه الألفاظ فأضافوا هاءً محتفظة بفتحة قبل الهاء على غرار المؤنّثات في العربيّة فصارت: كوفة وبصرة وبعقوبة وبعشيقة. كما مالوا إلى هذا في الكلمات الأخرى نحو سوريا[١٢] وتركيا وإيطاليا، وفرنسا وغيرها، وجعلوها: سوريّة وتركيّة وإيطالية وفَرَنْسة. . . .

وكأنّي أستدلّ على هذا الرأي في «الكوفة» بما ورد في مصادرنا في «كُوثى»[١٣] أو «كُوثا» فقيل: كوثَى: موضع بسواد العراق في أرض بابل، وهي سُرّة السواد.

+ أقول: لا بدّ أن يكون هذا الموضع أصلًا لـ«كوفا» التي تحوّلت إلى «كوفة». وبين الثاء والفاء إبدال كثير في العربيّة، فقالوا: جَدَث وجَدَف، وقالوا: ثآليل وفآلين. وعامّة العراقيّين يقولون «ثلوجة» للفلّوجة التي مرّ ذكرها. وسمعنا لدى القرويّين مَن يقول: «فَلْج» للثلج.

---

(١٢) قيل في «سوريا» إنّ هيرودتس الإغريقيّ حين مرّ بهذه المواضع حسبها بلاد «الآشوريّين» فكانت لديه آشوريا أو أسّوريا، ومن هذا جاء الاسم «سوريا».
(١٣) و«كوثى» من أسماء مكّة - حرسها الله -.

٣٨ - المدائن:

- قال ياقوت: هي عدّة مدن عراقيّة اسمها بالفارسيّة «توسفون» (طَيْسَفون)، وهي بما يقرب من ٣٥ فرسخًا جنوبيّ بغداد. إتّخذها سعد بن أبي وقّاص مقرًّا له في فتح العراق. واتّخذها الفرثيّون مَشْتًى، وأعقبهم الساسانيّون فاتّخذوها عاصمة.

+ أقول: في هذه المدينة «طاق كسرى» أو إيوان كسرى الذي ورد ذكره في سينيّة البحتري الشهيرة التي مطلعها:

صُنْتُ نفسي عمّا يُدَنِّسُ نفسي وَتَرَفَّعْتُ عن جَدا كلِّ جِبْسِ

وفي هذه المدينة قبر الصحابيّ سلمان الفارسيّ، ويطلق عليه العراقيّون كما يطلقون على البُلَيْدة كلّها «سلمان پاك» و«پاك» هذه تعني «النظيف والطاهر» بالفارسيّة.

وبقي «سلمان پاك» هو المعروف في التنظيمات الإداريّة، ثمّ اجتهد أولو الأمر فأعادوا كلمة «المدائن» إلى هذه البُلَيْدة كما أعادوا أسماء قديمة أخرى إلى حواضر كثيرة مرّت بنا في هذا «الموجَز».

٣٩ - المَوْصِل:

- قال ياقوت: المَوْصِل إحدى قواعد الإسلام، قليلة النظير كِبَرًا وعِظَمًا وكثرة خَلْق وسَعَة رُقعة. وهي باب العراق، ومنها يُذهب إلى خراسان، ومنها يُقصَد إلى أذربيجان لأنّها وصلت بين الجزيرة والعراق، وقيل: وَصَلت بين دجلة والفرات، وقيل: وصلت بين سِنْجار والحديثة.

+ أقول: هي في عصرنا حاضرة مهمّة ذات قيمة تاريخيّة واقتصاديّة، وهي أمّ الربيعين مركز محافظة كبيرة اختير لها الاسم الأشوريّ القديم «نَيْنَوى» التي تشمل عدّة مدن وحواضر وقرى.

ولا بدّ من القول في نبذة موجزة عن «نَيْنَوى» فأقول:

هي عاصمة الآشوريّين في الألف الأوّل قبل الميلاد التي ورد ذكرها في سفر التكوين من العهد القديم، وقد أشير إلى نمرود الذي أسّسها في سهل «شنعار». وهناك إشارات أخرى إلى هذه الحاضرة في سفر ناحوم من أنبياء بني إسرائيل.

ولم أهتدِ إلى معرفة معنى «نينوى» في ما بين يديَّ من مراجع يسيرة، ولم يُشر الغربيّون إلى هذا وهم يبحثون وينقّبون في آثار الآشوريّين ومدينتهم هذه «Ninive».

+ أقول: وقد خرج من الموصل جمهرة من أهل العلم، ونُسب إليها عدد كبير منهم(١٤).

وللموصل شهرة حضاريّة عُرِفت في فنون الصناعات ومنها صناعة النسيج. وحديث «موصلايا» ودلالتها معروفة.

٤٠ - مَيْسان:

- قال ياقوت: هو، بفتح فسكون وسين مهملة وآخره نون، اسم كورةٍ واسعة كثيرة القرى والنخل بين البصرة وواسط، قصبتها ميسان.

وفي هذه الكورة أيضًا قرية فيها قبر «عُزَير» النبيّ - عليه السلام - مشهور معمور، يقوم بخدمته اليهود، ولهم عليه «وقوف» وتأتيه النذور، وأنا رأيته. ويُنسَب إليه «مَيْسانيّ ومَيْسْنانيّ». وكان أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب، لمّا فتحت مَيْسان في أيّامه ولاّها النعمان بن عديّ بن نَضْلة بن عبد العُزّى بن حُرثان... وكان من مهاجرة الحبشة، ولم يُوَلِّ عُمر أحدًا من بني عَديّ ولايةً قطّ غيره لِما كان في نفسه من صلاحه.

وأراد النعمان امرأته معه على الخروج إلى مَيْسان فأبَتْ عليه فكتب النعمان إلى زوجته:

---

(١٤) كان من منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة كتاب مفيد عنوانه تاريخ الموصل.

ألا هل أتى الحسناءَ أنّ حليلَها بمَيْسان يُسقَى في زجاجٍ وحَنْتَمِ
إذا شئتُ غَنَّتني دهاقين قريةٍ وصَنّاجة يجثو على حَرْفِ مَنْسِمِ
فإنْ كنتَ نَدماني فبالأكبرِ اسْقِني ولا تَسْقِني بالأصغر المُتَثَلِّمِ
لعلّ أميرَ المؤمنين يَسوءُه تَنادُمُنا بالجَوْسَقِ المُتَهدِّمِ

فبلغ ذلك عمرَ، فكتب إليه:

بسم الله حم تنزيل الكتاب من الله العزيز غافر الذنب وقابل التَّوْب شديد العقاب... أمّا بَعدُ فقد بلغني قولك: «لعلّ أمير المؤمنين يسوءُه». وأيمُ الله، لقد ساءني ذلك، وقد عزلتك.

+ أقول: وقد أُطلِق اسم مَيْسان في عصرنا على القرية الصغيرة التي فيها قبر «العُزَير» نبيّ الله - عليه السلام -. لقد كان هذا قبل ما يقرب من خمسين سنة. ثمّ تنبّه أهل الرأي إلى ما كان منهم فعادوا إلى الاسم ونزعوه عن القرية وأطلقوه على رقعة واسعة جدًّا، وجعلوه محافظة مركزها مدينة «العمارة» على الجانب الشرقيّ من دجلة بين واسط والبصرة.

٤١ - النَّجَف:

- قال ياقوت: بظهر الكوفة كالمسنّاة، تمنع مسيل الماء أن يعلو الكوفة ومقابرها. وبالقرب من هذا الموضع قبر أمير المؤمنين - عليه السلام - عليّ بن أبي طالب. وقد ورد ذكر الموضع في الشعر ولا سيّما حين يعرض الشعراء لرثاء الإمام، قال عليّ بن محمّد العلويّ المعروف بـ«الحِمّانيّ الكوفيّ»:

فيا أسَفي على النَّجَف المُعَرَّى وأودية منوّرة الأقاحي

+ أقول: وكانت مدينة النجف تابعة لمحافظة «كَرْبلاء»، ثمّ رأت الحكومة أن تجعلها محافظة لمكانتها الدينيّة والعلميّة، فكان هذا منذ ما يقرب من ربع قرن.

٤٢ - نَيْنَوى:

أنظر «المَوْصِل».

٤٣ - هِيت:

- قال ياقوت: هي بُلَيْدة على الشاطئ الغربيّ من الفرات في الرقعة الواسعة التي دُعيت «الأنبار». وقد عُرفت بـ«القار» وهو المعروف لدى أهل الصنعة.

+ أقول: وهذه المدينة هي التي ذكرها المعرّي في شعره:

هاتِ الحديثَ عن الزوراء أو هيتا ... وموقد النار لا تكري بتكريتا

٤٤ - واسط:

- قال ياقوت: هي عدّة مواضع منها: واسط الحجّاج وهو أعظمها وأشهرها، سُمّيت لتوسّطها بين البصرة والكوفة.

+ أقول: لم يكن معروفًا أمر واسط قبل ربع قرن إلاّ في أطلالها وبقاياها في حجارة وجُدُر متناثرة بعيدًا عن نهر الفرات ببضعة كيلومترات. غير أنّ أولي الأمر جريًا مع سياستهم التنظيميّة في الحواضر والمدن أعادوا هذا الاسم إلى المنطقة التي كانت تُعرف بـ«لواء الكوت»[١٥] أو محافظة الكوت في منتصف الطريق بين بغداد والبصرة، فكانت «محافظة واسط».

خاتمة

هذا موجز بأهمّ الأعلام الجغرافيّة في العراق، ذات الأصول الجغرافيّة القديمة، وما عُرض لها في مسيرتها التاريخيّة. وقد ابتعدتُ فيه عن المشهور مثل «بغداد» وغيرها، وذلك لكثرة ما كُتِبَ فيها وصُنِّف.

(١٥) «الكُوت» حاضرة حديثة أنشأها الناس حول ما كان «COT» في الإنكليزيّة، وهو المنزل الصغير الذي أقامه الإنكليز في القرن التاسع عشر نقطة ومركزًا لهم على طريق الهند، وهذا المنزل نظير «كُوت الزَّين» و«كُوت الإمارة» وغيرها. ولا بدّ أن يكون أوّل قيام «الكويت» هذا.

شوقي والتسامح الدينيّ

عيسى فتّوح*

عُنِيَ الشاعر أحمد شوقي (١٨٦٩-١٩٣٢) بالمسيحيّة في شعره، لأنّ قرّاءه بالعربيّة لم يكونوا جميعًا مسلمين[١]، بل كان منهم المسلم والمسيحيّ. لذلك وقف من المسيحيّة موقف المعتزّ بها، المؤمن بتعاليمها، وأشاد بالسيّد المسيح حتّى في قصائده الكثيرة التي مدح بها الأتراك[٢]. فحين هُزم هؤلاء أمام البلغار في الحرب البلقانيّة، ودخل المتصرون مدينة «أدِرْنَة» التركيّة العام ١٩١٢ وارتكبوا فيها الفظائع باسم الدين، راح يخاطب السيّد المسيح في قصيدته «الأندلس الجديدة» قائلًا:

عيسى سبيلُكَ رحمةٌ ومحبّةٌ   في العالمينَ وعِصمةٌ وسلامُ
ما كنتَ سفّاكَ الدماءِ ولا امرأً   هانَ الضعافُ عليه والأيتامُ
يا حاملَ الآلامِ عن هذا الورى   كَثُرَتْ عليه باسمكَ الآلامُ
أنتَ الذي جعلَ العبادَ جميعَهُمْ   رَحِمًا، وباسمكَ تُقْطَعُ الأرحامُ
البغيُ في دينِ الجميعِ دنيّةٌ   والسِلْم عهدٌ والقتال ذِمام

لقد نظم شوقي هذه القصيدة لا ليسمعها الخليفة أو الأتراك، بل ليسمعها كلّ الناطقين بالضاد، ينعي إليهم هزيمة تركيا وفقدها مقدونيا، ويقصّ عليهم قصّة الجرح الدامي الجديد، بعد جرح الأندلس القديم.

(*) أديب وباحث سوريّ.

(١) شوقي ضيف، شوقي شاعر العصر الحديث، مصر، دار المعارف، طبعة ٢، ١٩٥٧، ص ١٣٣.

(٢) لأنّ جدّه لأمّه أحمد حليم النجدليّ كان تركيًا قَدِمَ إلى مصر على عهد إبراهيم باشا واستقرّ فيها.

وبين هؤلاء الناطقين بالضاد مَن هو مسيحيّ لا يريد أن يؤذي شعوره[٣].

وتجري في هذا الاتّجاه قصيدته «مرحبًا بالهلال» التي قالها لمناسبة رأس السنة الهجريّة، وصادف أن تزامن هذا العيد وعيد الميلاد عند المسيحيّين، فلم يقف قصيدته على المسلمين، بل جعلها شركة بين الطرفين حتّى ينال رضاهما معًا فقال:

العامُ أقبلَ قُمْ نحيّي هلالا   كالتاجِ في هامِ الوجودِ تلالا
عيدُ المسيحِ وعيدُ أحمدَ أقبلا   يتباريانِ وضاءةً وجمالا
ميلادُ إحسانٍ وهجرةُ سُؤدُدٍ   قد غيّرا وجهَ البسيطةِ حالا

ومن قصائده في هذا الاتّجاه الذي يريد فيه أن يرضي جمهوره من المسلمين والمسيحيّين جميعًا، قصيدته في «مسجد أيا صوفيا» الذي كان كنيسة، فحوّله الأتراك حين فتحوا القسطنطينيّة إلى مسجد تُقام فيه شعائر الإسلام. فالموقف دقيق - كما يقول الدكتور شوقي ضيف[٤] - لكنّه عرف كيف يخلص منه على أجنحة من الشعور المرهف فقال:

كنيسةٌ صارتْ إلى مسجدٍ   هديّةُ السيّدِ للسيّدِ
كانتْ لعيسى حَرَمًا فانتهتْ   بنُصرةِ الروحِ إلى أحمدِ

لقد نظر شوقي إلى الأديان التوحيديّة نظرة ملؤها التسامح والوعي، ما دامت هذه الأديان كلّها تؤمن بالله الواحد الأحد فـ«الدين للديّان جلّ جلاله»، ولا تشرك به أحدًا. وقد سلك في شعره الدينيّ نهجين متوازيين، يقوم الأوّل على معارضة المتقدّمين كالبوصيري الذي عارضه في قصيدة «نهج البُردة»، وقلّده في الوزن والرويّ والغَرَض، لكن بعقليّة مثقّفة[٥] عصريّة، فقال:

ريمٌ على القاعِ بين البانِ والعلمِ   أحلَّ سفكَ دمي في الأشهرِ الحُرُمِ

كما عارضه في «الهزيمة» وإن اختار بها بحرًا آخر هو البحر الكامل وبدأها

---

(٣) شوقي ضيف، شوقي شاعر العصر الحديث، مصر، دار المعارف، طبعة ٢، ١٩٥٧، ص ١٣٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٥) عمر فرّوخ، كلمة في أحمد شوقي، بيروت، مكتبة منيمنة، ١٩٥٠، ص ٢٢.

بقوله:

وُلِد الهدى فالكائناتُ ضياءُ وفمُ الزمانِ تبسُّمٌ وثناءُ
يا خيرَ من جاءَ الوجودَ تحيّةً من مرسلينَ إلى الهدى بكَ جاؤوا
أثنى المسيحُ عليكَ خلفَ سمائِهِ وتهلّلتْ واهتزّتِ العذراءُ

ويقوم النهج الثاني على التطرّق إلى الأديان التوحيديّة الأخرى ولا سيّما المسيحيّة التي وقف عندها مرقفًا طويلًا ومشرّفًا في أكثر من قصيدة. وحاول في هذه المواقف غرس روح التسامح الدينيّ والمحبّة بين المسيحيّين والمسلمين، كقوله في مدينة القسطنطينيّة التي خرجت من يد الروم إلى يد الأتراك:

أدارَ محمّدٍ وتُراثَ عيسى لقد رضِياكِ بينهما مشاعا
فهل نَبَذَ التعصّب فيكِ قومٌ يمدّ الجهلُ بينهما نِزاعا؟

وهو يحترم جميع الأديان التوحيديّة ويجلّها من دون تفريق:

أرسلت بالتوراةِ موسى مرشدًا وابنَ البتولِ فعلَّم الإنجيلا
وفجّرتَ يَنْبوعَ البيانِ محمّدًا فسقى الحديثَ وناولَ التنزيلا

وهو يدعو المسلمين إلى إعلاء تعاليم السيّد المسيح، والمسيحيّين إلى توقير الإسلام، لأنّ الدين لله الذي لو شاء لوحّد البشر كلّهم وسلكهم في دين واحد. فقبور المِلَّتَيْن متجاورة، وهل يستطيع أحد أن يفرّق بين عظام مَن كانوا على هذا الدين وذاك؟ ولذلك يدعوهم بحقّ هؤلاء الموتى، واحترامًا لهم إلى أن يعيشوا في تفاهم ومحبّة وسلام ووئام قائلًا:

نعلي تعاليمَ المسيحِ لأجلِهِمْ ويوقّرونَ لأجلِنا الإسلاما
الدينُ للديّانِ جلَّ جلالُهُ لو شاءَ ربُّكَ وحّدَ الأقواما
هذي قبورُهُمُ وتلكَ قبورُنا متجاورين جماجمًا وعِظاما
فبحرمةِ الموتى وواجبِ حقِّهِمْ عيشوا كما يقضي الجوارُ كراما

كذلك يدعو إلى تعانق الهلال والصليب في سبيل طرد المستعمِر، ونيل البلاد استقلالها. فهما راية الله التي يعيش الناس في ظلّها آمنين مطمئنّين، في حين أنّ الحرب هي راية الشيطان:

جبريلُ أنتَ هدى السما ءِ وأنت برهانُ العِنايَهْ
أبسِطْ جناحيكَ اللذيـ ـنِ هما الطهارةُ والهِدايهْ
وزِدِ الهلالَ من الكرا مةِ والصليبَ من الرعايَهْ
فهما لربِّكَ رايةٌ والحربُ للشيطانِ آيَهْ

لقد كان شوقي يعطف على المسيحيّة والمسيحيّين، كما يعطف على الإسلام والمسلمين، ولا يذكر النبيّ محمّدًا إلاّ ذكر إلى جانبه السيّد المسيح، فهما رمز الوحدة الوطنيّة والتآخي والتفاهم بين شعوب الأقطار العربيّة.

ألم نكُ من قبلِ المسيح بن مريم وموسى بوطه نعبدُ النيلَ جاريا
فهلّا تساقينا على حبِّهِ الهُدى وهلَّا فديناهُ ضفافًا وواديا؟

وكان معجبًا بالسيّد المسيح ورسالته الإنسانيّة السامية القائمة على المحبّة والتسامح والإخاء والمساواة والرفق والتواضع... فهل هناك أجمل من قوله؟

وُلِد الرفقُ يومَ مولِدِ عيسى والمروءاتُ والهُدى والحياءُ
وَسَرَت آيةُ المسيح كما يسـ ـري من الفجرِ في الوجودِ الضياءُ
تملأ الأرضَ والعوالمَ نورًا فالثرى مائجٌ بها وضّاءُ
لا وعيدٌ، لا صولةٌ، لا انتقامٌ لا حُسامٌ، لا غزوةٌ، لا دماءُ
مَلِكٌ جاورَ الترابَ فلمّا ملَّ نابتْ عن الترابِ السماءُ

وكثيرًا ما كان يرتاح لترديد أسماء الأنبياء في شعره، كقوله في مخاطبة الجوهر الإلهيّ:

فمحمّدٌ لك والمسيحُ ترجّلا وترجّلتْ شمسُ النهارِ ليوشعِ
ما بالُ أحمدَ عيّ عنك بيانُهُ بل ما لعيسى لم يقلْ أو يدعِ
ولسانُ موسى انحلَّ إلاّ عقدةً من جانبيكَ علاجُها لم ينجعِ

ويقول أيضًا:

أين الفراعنةُ الألى استذرى بهم عيسى ويوسفُ والكليمُ المصعق

ويقول:

وكلُّ معنىً لعيسى في محاسِنِه جاءتْ به من بناتِ الشعرِ عذراءُ

ويقول:

عيسى الشعورُ إذا مشى ردَّ الشعوبَ إلى الحياة

لقد كان شوقي رسول هداية الأمّة العربيّة التي تعدّدت فيها الأديان والمذاهب. ما أحوجنا اليوم إلى قراءة شعره مجدّدًا، والعودة إلى ديوانه الشوقيّات للاطّلاع على مطوّلاته القيّمة التي ضمّنها آراءه وأفكاره الإنسانيّة الراقية الداعية إلى التفاهم الدينيّ، وإشاعة روح المحبّة بين الناس جميعًا، لأنّ الإنسان أخو الإنسان سواءٌ أحبَّ أم كَرِه!

صدر عن دار المشرق



مؤتمر المرأة العالميّ الرابع

بيجينغ ٤-١٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (*)

إلتأم في العاصمة الصينيّة بيجينغ، بين الرابع والخامس عشر من شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥، المؤتمر العالميّ الرابع المخصّص بدراسة شؤون المرأة. وكان هذا اللقاء أضخم ما نظّمته الأمم المتّحدة من نوعه في تاريخها، إذ اجتمع آنذاك ما يناهز الـ ٤,٨٠٠ مندوبة، يمثّلن ١٨١ بلدًا، فضلًا عن تجمّع آخر موازٍ أُقيم في مدينة هوايرو على بعد ٥٠ كيلومترًا من بيجينغ. وقد ضمّ منتدى هوايرو هذا ما يقارب الـ ٤٠,٠٠٠ مشتركة يمثّلن المنظّمات غير الحكوميّة، وافتُتح يوم ٣٠ آب/ أغسطس أمام نحو ١٨,٠٠٠ امرأة. وهذا اللقاء هو أيضًا أكبر تجمّع تقوم به المنظّمات النسائيّة الآتية من كلّ أنحاء العالم، ويُعتبر من وسائل المنظّمات غير الحكوميّة للتأثير في الدول التي تتّخذ القرارات إبّان المؤتمرات الرسميّة.

- المؤتمرات السابقة والأوضاع الراهنة

يندرج لقاء بيجينغ في سلسلة من لقاءات أُخرى سبقته، نظّمتها الأمم المتّحدة، والتأمت كلّ خمس سنوات، منكبّة على أوضاع المرأة في

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق

العالم. وكان أوّلها مؤتمر مدينة مكسيكو عاصمة المكسيك، العامَ ١٩٧٥. وموضوعاته الأساسيّة كانت ثلاثة: المساواة - التي تنشدها المرأة -، التنمية - التي لا بدّ منها على وجه الإجمال ليتسنّى تنمية المرأة على وجه خاصّ -، والسلام - الذي بدونه تعاني المرأة أكثر من سواها، وهو ضروريّ لإحلال المساواة ودفع عجلة التنمية.

وأقيم المؤتمر الثاني في عاصمة الدانمرك، كوبنهاغن، العامَ ١٩٨٠، وتركّزت موضوعاته على نواحٍ ثلاث: العلم والعمل والصحّة. ولا يخفى ما لهذه الأمور من أهمّيّة لرفع شأن المرأة.

والتأم اللقاء الثالث في نَيْروبي، عاصمة كِينيا، في العام ١٩٨٥، وعالج ما عالجه سابقاه.

أمّا مؤتمر بيجينغ، فلم يشذّ عن قاعدة المؤتمرات الأُولى لجهة الأهداف المرسومة، وسعى إلى عرض ما حُقّق حتّى اليوم وتقويمه ووضع خطّة للمستقبل، لا سيّما القريب منه، أي للسنوات التي تفصلنا عن نهاية هذا القرن، تاريخ انعقاد المؤتمر التالي. ويلفت النظر سرعةُ التواتر بينَ مؤتمر وآخر، ولا عجب، فالتسارع في عالم اليوم ظاهرة واضحة، والوقت لا يرحم، وأوضاع النساء في أغلبيّة البلدان، إن لم يكن في جميعها، ليست على خير ما يرام، ولا يختلف في ذلك اثنان.

أوضاع غير مرضية

فلئن ضربنا صفحًا عن بعض الاستثناءات التي سجّلها التاريخ ماضيًا حول ما حقّقته بعض النساء الشهيرات، لرأينا أنّ ما اضطلعت به المرأة من دَور حتّى أيّامنا، لا يساوي ما هي قمينة بأن تقوم به، لا بل لمَسنا أنّها مغبونة وحتّى مظلومة في كثير من أمورها[1]. وحالات الجَوْر التي يشكوها

---

(١) يتغنّى المتفائلون بما أنجزته بعض الملكات النابغات، كزنوبيا عاهلة تدمر في القرن الثالث الميلاديّ، أو تلك الإمبراطورة الصينيّة، من سلالة تانغ، التي جلست على سدّة الحكم طوال أربعين سنة (٦٦٥م إلى ٧٠٥م). ويبرزون ما وصلت إليه بعض الأديبات والشاعرات، أو بعض الفاضلات الحكيمات، مِن شُهرة فتحت لهنّ أبواب النفوذ. ولكنّ ذلك كلّه أشبه بمثقال ذرّة إذا ما قِيسَ بالمسؤوليّات الجسيمة التي أُنيطت بالرجال، أو التي استأثر بها هؤلاء، على مدى الأجيال.

النساءُ عامّةً، وشكّوْن منها في بيجنغ خاصّةً، كثيرة في بلدان العالم كافّةً، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، بدءًا ممّا هو أشدّ إجحافًا بهنّ:

– **وأد البنات**: وقد يستغرب القارئ ذكر هذه الآفة في عصرنا، ظانًّا أنّها ذهبت مع تولّي عصر الجاهليّة. ولكنّ الوقائع شاهدة، وما زالت تلك العادة باقية في الصين مثلًا، على الرغم من مرور قرن على حركات التحرّر في تلك البلاد[٢].

– **إستعباد المرأة على أنواعه**: فما زالت الفتيات في الصين يُبَعنَ بأثمان باهظة أو بخسة في البلد المذكور، لا سيّما في الأرياف. وسُجّل بين ١٩٨٠ و١٩٨١ بيع ١١٥ امرأة بمبلغ إجماليّ مقداره ١٤,٠٠٠ دولار[٣]. ويعرف القاصي والداني أمر تجارة الرقيق الأبيض المتفشّي في معظم بلاد المعمورة، حتّى في تلك التي تدّعي التشدّد في الحفاظ على الأخلاق وحقوق الإنسان. وما سبب ذلك إلّا سيطرة جنس الرجال على ما درجت تسميتُه بالجنس الضعيف[٤].

– **سوء أوضاع الأرامل في بعض الأقطار الآسيويّة**: فالترمّل حُسب في الصين، حتّى عهدٍ قريب، لعنةً تنصبّ على المرأة، وكان الزواج بأرملةٍ عارًا لا يرضى به إلّا مَن نقص عقلُه. هذا الوضع المخزي الذي فُرض

---

(٢) صحيفة النهار البيروتيّة، ٢٤/٨/١٩٩٥، ص ١٦.

(٣) المرجع السابق.

(٤) ومن مظاهر العنف الذي تعانيه النساء بسبب الرجال، ما يسمّيه أهل باكستان «الموت بالفرن». فقد أوردت «جمعيّة النساء التقدّميّات» في هذا البلد إحصاءات تفيد أنّ بضع مئاتٍ من الفتيات يمتن كلّ سنة، خاصّة في إقليم البنجاب، بسبب احتراق الحجاب الذي يغطّي رؤوسهنّ ويُدعى بلغتهنّ «شَلوار قميز». ويعود ذلك، كما بيّنته السيّدة شهناز بخاري، رئيسة الجمعيّة المذكورة، إلى أنّ الرجال، الناقمين على زوجاتهم، يلجأون إلى رشّهنّ بالكاز وإحراقهنّ مدّعين أنّهنّ احترقن لاقترابهنّ من أفران الغاز في المطابخ. وقد تحرّت شهناز بخاري عن نحو أربعين حادثة احتراق «بالفرن» مشكوكٍ في أمرها، فلم يجرؤ شاهد واحد على الإدلاء بشهادته على الرغم من تضافر الأدلّة التي تدين الرجل. وكثيرًا ما تتواطأ الشرطة و«الجنس القويّ» على هذا الأمر (راجع صحيفة *L'Orient - Le Jour* البيروتيّة، تاريخ ٢/٩/١٩٩٥، ص ٩).

على المرأة في الصين، قابَلَه وضعٌ مشابه في جارتها الهند. وتحوم الشبهات حول زوال عادة ما يُسمّى «ساتي» التي تقضي بأن تُقدم الأرملة على إحراق نفسها في النار التي تُحرَق فيها جثّةُ بعلها[5].

– **القساوة في معاملة المرأة الزانية**، خلافًا لما هو من أمر الرجل: إنّ القانون والتقليد يحلّلان للزوج قتلها من غير عقاب يُذكر في كثير من أقطار العالم الثالث، وبلادنا العربيّة تتسامح، ويا للأسف، مع ما يُعرف بجرائم تحصيل الشرف وغسل العار.

– **الطلاق التعسّفي**، خاصّةً في بلدان العالم الثالث: حيث لا يندر أن تُحرم المرأة حقّ المبادرة في عمليّة الطلاق، في حين يتمتّع الرجل بهذا الحقّ إلى حدّ اللجوء إليه اعتباطًا وبإسراف.

– **ختان الإناث في كثير من البلدان، الإفريقيّة منها خاصّةً**: لقد أشار محمّد مصطفى خليل، من منظّمة حقوق الإنسان المصريّة، أنّ «نحو ١٣٠ مليونًا من الإناث في أكثر من ٣٠ بلدًا أُجريت لهنّ عمليّة الختان، وأنّ مُهاجِرات من إفريقيا إلى الغرب ما زلن يحافظن على هذا التقليد، موضحًا أنّ خمسًا من النسوة تُجرى لهنّ عمليّة الختان كلّ دقيقة، أو مليونَي امرأة على مستوى العالم كلّ سنة. (. . .) وأكّد أنّ ٩٠ في المائة من إناث ريف مصر و٦٥ في المائة من نساء الحَضَر تُجرى لهنّ عمليّة الختان التي تتمّ، في معظم الأحوال، في ظروف غير صحّيّة»[6].

– **إنتقاص حقوق النساء في مجالات العمل والرواتب**: فجميع

---

(٥) النهار، ٢٤/٨/١٩٩٥، ص ١٦.

(٦) النهار، ٢/٩/٩٥، ص ١٣. إلّا أنّ الجريدة المذكورة أوردت في عددها الصادر يوم ١٨/٩/٩٥، ص ١٢، أنّه، بالاستناد إلى وكالة الصحافة الفرنسيّة، «أفاد مصدر قضائيّ أنّ الأزهر، أعلى هيئة سنّيّة في مصر، أصرّ السبت على موقفه المؤيّد ختان الفتيات، في إطار دعوى أقامتها عليه المنظّمة المصريّة للدفاع عن حقوق الإنسان. وأوضح أنّ محامي شيخ الأزهر الإمام جاد الحقّ عليّ جاد الحقّ قدّموا إلى محكمة الدرجة الأولى في القاهرة، آراء عدد من الأطبّاء الذين يؤيّدون ختان الفتيات. كذلك تحدّثوا عن أبحاث أجريت في فرنسا ونقلتها جريدة الأهرام الحكوميّة المصريّة تؤكّد، على حدّ قولهم، أنّ ختان الفتيات يقلّل مخاطر الإصابة بمرض قصور المناعة البشريّة المكتَسَبة (إيدز)».

الدراسات التي قام بها الباحثون في هذا الصدد، تُبيّن أنّ ثمّة تميزًا، أشبه بالتميز العنصريّ، يُلحق بالمرأة ظلمًا لا ترضى عنه. وبحسب وثيقة صادرة عن مكتب العمل الدوليّ وزّعت يوم الخميس ٧ أيلول في بيجينغ، تعمل النساء أكثر من الرجال بمعدّل ساعتين في النهار، ورواتبهنّ أقلّ من رواتب الرجال بنسب تتراوح بين ٥٠ و٨٠ بالمائة. وفي إحصاءات جرت سنة ١٩٨٠ كانت نسبة النساء في دوائر العمل كما يلي: ٣٨٪ النسبة العامّة، وفي الزراعة ٤٠-٥٠٪، وفي الصناعة ٣٣٪[٧]. أمّا في البلاد العربيّة، فنسبة النساء في سوق العمل ما زالت متدنّية جدًّا حتّى يومنا هذا، إذا ما قُورنت بالنسبة العالميّة السابقة الذكر، والمسجّلة منذ ١٥ سنة. فقد أعلنت قرينة رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة، السيّدة منى الهراوي، في أثناء حلقة عمل شاركت فيها ببيجينغ، أنّ نسبة النساء اللبنانيّات في سوق العمل، وهي الأعلى في الدول العربيّة، لا تتجاوز الـ ٢٧ في المائة[٨].

- غياب المرأة عن مراكز القيادة، سواء أفي الميدان السياسيّ، أم في الحقل الدينيّ: فعلى الرغم من ازدياد عدد النساء اللواتي يرئسن حكومات أو دولًا، حتّى في العالم الثالث، فليس في الوقت الحاضر سوى عشر منهنّ يضطلعن بمثل هذه الوظائف: كالسيّدة خالدة ضياء رئيسة حكومة بنغلاديش، والسيّدة بنازير بوتو رئيسة حكومة باكستان، والسيّدة تانسو تشيلر رئيسة حكومة تركيا، أو السيّدة غرو هارلم برنتلاند صغرى رئيسة حكومة في تاريخ نروج، أو رئيسة إيسلندا السيّدة فيغديس فينبوغادوتر. ومعلوم أنّ الدول القائمة حاليًّا في العالم تناهز المائتين. فبين هذا العدد وعدد النساء الحاكمات بون شاسع. كما أنّ عدد النساء

---

(٧) النهار، ٢٤/٨/١٩٩٥، ص ١٦.

(٨) النهار، ٧/٩/١٩٩٥، ص ١٤. وتجدر الإشارة في المناسبة إلى أنّ أوضاع المرأة هي، على كلّ حال، في تقدّم. وقد أوردت زوجة الرئيس الهراوي في كلمة لبنان التي ألقتها أمام المؤتمِرات في بيجينغ، أنّ التشريع اللبنانيّ رفع بعض الحيف اللاحق بالمرأة، فقد جرى الاعتراف بأهليّتها للشهادة في السجلّ العقاريّ (١٩٩٣)، وبحقّ المتزوّجة في ممارسة التجارة (١٩٩٤). أطلب النهار، ٨/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

الوزيرات أو المنتخَبات في المجالس النيابيّة هو ضئيل جدًّا حتّى اليوم في العالم. وفي بلد كلبنان، حيث تُعتبر المرأة على قسط وافر من التحرّر والتقدّم، ليس من امرأة واحدة في ميدان الوزارات، وبين نوّابه الذين ينيفون على المائة، هناك ثلاثُ نساء فقط.

وفي الحقل الدينيّ يشكو النساء تسلّط الرجال واعتبارهم النساءَ غير صالحات للاضطلاع بالمسؤوليّات. وقد انتهزن مناسبة انعقاد منتدى هواريو لإعلان استيائهنّ من هذا الوضع، فكانت مداخلاتهنّ أشبه بحرب تُشنّ خاصّة على الحركات الأصوليّة أو التقليديّة المتشدّدة. وممّا لفت النظر بين تلك التصريحات، ما قالته ممثّلات «لجنة الدفاع عن النساء في إيران» وجماعة «النساء الإيرانيّات في المنفى»، إذ دعون النساء إلى «إظهار غضبهنّ في وجه النظام الدينيّ القائم في إيران. وممّا ذكرنَ غيرَ راضيات، أنّ الطلاق «مسموح للرجال فقط»، وهؤلاء يستطيعون الاقتران «بأربع نساء أو أكثر». وبعض المهن، كمهنة القضاء، محصور بالرجال، والمرأة، من الناحية القانونيّة، «تساوي نصف الرجل»[9]. وكذلك احتجّت نساء إسرائيليّات على إجراءات الطلاق في بلدهنّ، ورأين أنّ تغيير الأوضاع وتحسينها سيتمّان يوم يتاح للمرأة الوصول «إلى مراكز رفيعة» في التراتبيّة الدينيّة[10]. وهذا ما يذكّر بالحملات النسائيّة في بعض بلاد الغرب، للسماح بمنح النساء درجة الكهنوت.

- تفشّي الأمّيّة: فتعليم المرأة ما زال متعثّرًا في كثير من البلدان، وما دامت المرأة غير متعلّمة، تظلّ عرضةً لتسلّط الرجال وتُستباح كرامتها. إلّا أنّ محاربة الأمّيّة قائمة على قدم وساق في مناطق كثيرة من

(٩) راجع *L'Orient - Le Jour*، ٢/٩/١٩٩٥، ص ٩.

(١٠) المرجع نفسه. وممّا قالته رُلى داشتي، وهي ناشطة كويتيّة في مجال الدفاع عن حقوق المرأة: «أعتقد أنّ مشكلتنا كمسلمين هي عدم مشاركة النساء في تفسير القرآن (...) ليس ثمّة دين يوصي بقمع النساء. إنّه استغلال الرجال للدين لتحقيق مصالحهم» (النهار، ٤/٩/١٩٩٥، ص ١٣).

العالم، ممّا يدعو إلى التفاؤل[١١]. فهل ساهم مؤتمر بيجينغ في تثبيت هذا التفاؤل؟ وماذا عن ماجَرَياته؟

ب - التحضير والتحذير

أمام لائحة الشكاوى النسائيّة الطويلة، ثارت حميّة المنظّمات المهتمّة بالمرأة في العالم بأسره، وحذت حذوها الدوائرُ الحكوميّة، فراحت تتهيّأ للمؤتمر أشْهُرَ قبل انعقاده. وعلى سبيل المثال، ذُكر أنّ الوفد اللبنانيّ راح يعدّ عدّته أحد عشر شهرًا قبل موعد المؤتمر، وضمّ ممثّلات عن الوزارات واللجان الأهليّة والمحاميات والباحثات.

وتخوّف كثيرون ممّا سيحدث في المؤتمر، إذ كان من المنتظر أنّ مشاكل عديدة ومسائل حسّاسة ستثار فيه، ممّا يهدّد بالتعرّض لأوضاع راهنة راسخة الجذور، لا بل لمقدّسات ومحرّمات.

فعلى الصعيد المدنيّ، احتاطت السلطات الصينيّة لكلّ طارئ أمنيّ أو أخلاقيّ، وخشيةً أن تقوم جماعات الشاذّات جنسيًّا من التظاهر وحتّى من الظهور على نحوٍ مثير، صادرت الحكومة مطبوعات تلك الجماعة باللغة الصينيّة باعتبار أنّ الشذوذ غير موجود في الصين[١٢].

---

(١١) جاء في كلمة السيّدة منى الهراويّ أمام المؤتمِرات أنّ عدد العنصر النسائيّ بين الطلّاب الجامعيّين اللبنانيّين كان ٢٥,٢ بالمائة عامَي ١٩٧٣-١٩٧٤، فارتفع إلى ٤٨,٢ بالمائة عامَي ١٩٩٣-١٩٩٤ (النهار، ١٩٩٥/٩/٧، ص ١٤). ونرى تقدّمًا ملحوظًا أيضًا في سائر البلاد العربيّة، وإن لم يصل إلى ما هو عليه في لبنان. أطلب مقال صلاح أبو جودة اليسوعيّ بعنوان: «واقع التربية في البلدان العربيّة على مشارف القرن العشرين»، المشرق، عدد تمّوز - كانون الأوّل ١٩٩٥، ص ٣٠٩-٣١٩. وممّا ورد في هذه الدراسة أنّ نسبة الفتيات في التعليم عامّة بالبلدان العربيّة ارتفت من ٣٧٪ عام ١٩٧٥ إلى ٤٣٪ عام ١٩٩١، وفي التعليم العالي من ٢٨٪ عام ١٩٧١ إلى ٣٧٪ عام ١٩٩١.

(١٢) النهار، ١٩٩٥/٩/٤، ص ١٣. وفي نشاط مماثل لنشاط الشاذّات، كانت بنات الهوى، أو العاملات في الجنس كما يفضّلنَ أن يُدعَيْن، يطالبن «بحقوقهنّ». فقالت إحداهنّ، بريتون جو دويزيما، عضو «شبكة المشاريع الجنسيّة المشاركة»: «يجب إلغاء تجريم الدعارة، والاعتراف بالعمل الجنسيّ عملًا مشروعًا، وتوفير الحماية والحقوق نفسها، التي يتمتّع بها العامل، لبنات الهوى»! (المرجع نفسه).

أمّا على صعيد الأخلاق والمبادئ، فقد وقفت السلطات الروحيّة الإسلاميّة، والمسيحيّة الممثّلة بالفاتيكان، موقف الترقّب بل الحذر، لعلمها أنّ غُلاة التحرّر سيمتطون مطيّة المؤتمر ليبثّوا أفكارًا لا تقبلها الأديان التوحيديّة، على نحو ما حصل في مؤتمر القاهرة حول السكّان والتنمية عام ١٩٩٤. ومن أبرز المحذّرين من مغبّات مؤتمر بيجينغ، شيخ الأزهر الإمام جاد الحقّ عليّ جاد الحقّ. ففي بيان صدر يوم ٢١/٨/١٩٩٥ عن **مجمع البحوث الإسلاميّة الذي يرئسه شيخ الأزهر**، ندّد سماحته بهذا اللقاء معتبرًا أنّه يرمي إلى «إلغاء الفوارق بين الذكورة والأنوثة وتحويل الإنسان إلى مسخ لا هو بذكر ولا هو بأنثى»(١٣). وطالب «الدول والشعوب بإعلان التحفّظ عمّا ورد في برنامج بيجينغ ممّا يخالف الشريعة الإسلاميّة وسائر الأديان السماويّة، أو يتناقض مع القيم الاجتماعيّة والثقافيّة الراسخة ولا سيّما ما يتعلّق بشكل الأسرة ونظامها في هذه الأديان، وإطلاق الحرّيّة الجنسيّة على خلاف ما تأمر به»(١٤). ورأى أنّ «هدف واضعي برنامج بيجينغ هو تدارك ما فاتهم إقرارُه في مؤتمر القاهرة للسكّان والتنمية»(١٥). كذلك ندّد البيان بمفاهيم واضعي البرنامج، ومنها تقبُّل العلاقات الجنسيّة الحرّة، واعتبار «الدين عائقًا في سبيل المساواة التامّة بين الرجل والمرأة»(١٦). وأوصى شيخ الأزهر بالتحفّظ عن هذا البرنامج «حتّى لا تلتزم الأمّة الإسلاميّة شيئًا منه»(١٧).

---

(١٣) النهار، ٢٢/٨/١٩٩٥، ص ١٢.

(١٤) المرجع نفسه.

(١٥) المرجع نفسه.

(١٦) المرجع نفسه.

(١٧) المرجع نفسه. ومن الذين تهجّموا على المؤتمر قبل انعقاده، الشيخ عبد العزيز عبدالله بن باز، رئيس هيئة كبار العلماء في المملكة العربيّة السعوديّة. فقد دعا المسلمين من دُبَي، ليلة الأحد ٣ أيلول، إلى مقاطعة مؤتمر بيجينغ لأنّ بعض الموضوعات المدرجة في جدول أعماله تتناقض ومبادئ الدين الإسلاميّ وتساهم في نشر الفحشاء من خلال ممارسة الجنس الآمن، والممارسات الجنسيّة خارج إطار العلاقات الزوجيّة، وتعليم الشبّان والشابّات المسائل الجنسيّة. (النهار ٥/٩/١٩٩٥، ص ١٦).

وصدر بيان آخر عن جهات إسلاميّة، هو بيان حزب الله، الذي أُعلن يوم ١ أيلول، وقد لفت الأنظار لأنّه لم يرفض فكرة المؤتمر جملةً وتفصيلًا، بل دعا إلى العمل من داخله لمنع صدور مقرّرات تتنافى والقيم الروحيّة التي يؤمن بها الحزب. وممّا جاء في هذا البيان[١٨] أنّ جماعات نسائيّة متطرّفة في أميركا كان لها اليد الطولى في إعداد وثيقة المؤتمر، ويترأس بعض هذه الجماعات نسوة شاذّات. ورفض البيان رفع شعار المساواة بين الرجل والمرأة بدون تمييز، لأنّ من ورائه خطرًا يتمثّل بإلغاء الفوارق الطبيعيّة والبيولوجيّة بين الرجل والمرأة، وتجاهُل الواقع الموضوعيّ والعلميّ والوجدانيّ. فالمساواة الكاملة بين الجنسين تكون في القيمة الإنسانيّة والاجتماعيّة. كذلك رفض البيان ما ورد في برنامج بيجينغ من بنودٍ توحي بأنّ الأسرة ليست سوى عادة بشريّة يمكن الاستغناء عنها، وتلك التي تسعى لضرب التشريعات ذات الأصول الدينيّة كالتي تمتّ إلى الإرث. فالأديان السماويّة وقيمها الأخلاقيّة هي المقصودة من خلال هذه المواجهة المقنّعة، ولم يُخفِ الحزب قلقه العميق من «وقوف جهات سياسيّة وراء هذه المخطّطات الخبيثة ولا سيّما المؤسّسات الصهيونيّة واليهوديّة بغية تفكيك بُنى المجتمع التحتيّة والمقدّسة». وينتهي البيان بمقترحات إيجابيّة تحضّ المؤتمِرات في بيجينغ وجميعَ أفراد البشريّة المعاصرة على «أن يدرسوا حياة شخصيّات عظيمة من الرجال والنساء، أفرادٍ وأُسَرٍ، كنماذج يُقتدى بها للمساعدة على وضع حلّ صحيح للمشكلات الاجتماعيّة والأسريّة، وخاصّةً أنّ في سيرة هؤلاء العظماء صورًا مشعّةً في العلاقات الإنسانيّة والزوجيّة والاجتماعيّة تصلح للنسج على منوالها والاقتباس من نورها، ولْتُدْرَس للمَثَل سيرةُ النبيّ عيسى وأمّه السيّدة مريم بنت عمران، وسيرة نبيّنا محمّد وخديجة الكبرى، وسيرة عليّ بن أبي طالب وفاطمة الزهراء سلام الله عليها، وآخرين من أولئك القدّيسين».

---

(١٨) أطلب: النهار ٢/٩/١٩٩٥، ص ١٨.

ومن جهة المسيحيّين، فقد برز **موقف الفاتيكان**. وهو، على الرغم من رغبته في الانفتاح على ما سيُدرس، إلّا أنّه أعرب عن تحفّظاته لا سيّما من «الرغبة في فرض نموذج واحد عائدٍ إلى المرأة الغربيّة، من غير أن يؤخَذ في الاعتبار التعدّديّة القائمة خارج هذا النمط»[١٩].

وأسف الفاتيكان أيضًا على غياب الاهتمام الكافي بموضوع العائلة، ذلك بأنّ «تسعًا من كلّ عشر نساء يتزوّجن، وخمسًا من كلّ ستّ نساء يُرزقن أطفالًا». ورأى أنّ عمل المرأة في المنزل لا يُعطى الأهمّيّة التي يستحقّها في المجتمعات الغربيّة.

وأهمّ ما ركّز عليه الفاتيكان كان موضوع الإجهاض، «فالحقّ المعلّن بالإجهاض يناقض الحقّ بالحياة». وأصرّ أيضًا على رفضه أن تكون «المساواة» بين الرجل والمرأة على حساب إسقاط تميّز المرأة واختلافها، وهو تميُّز إن دلّ على شيء فعلى جوهر أنوثتها[٢٠]. وهنا لا بدّ من الملاحظة كم أنّ مواقف الفاتيكان وحزب الله والأزهر متقاربة، لأنّها جميعًا ترتكز على المقوّمات الروحيّة نفسها.

ومهما يكن من أمر التحفّظات والتحذيرات، فقد انعقد المؤتمر في موعده غيرَ هيّاب، وبمشاركة المتخوّفين منه.

ج - الافتتاح وفَتْح ما استَغْلَق

تميّز **افتتاح المؤتمر** باحتفالٍ ضخم على مستوى ضخامة عدد المشتركات والبلدان المشاركة وضخامة البلد المضيف. وأقيم الاحتفال في قاعة الشعب الكبرى، تخلّلته أغانٍ ورقصات، وعُزفت فيه سمفونيّة

---

(١٩) النهار، ١/٩/١٩٩٥، ص ١١.

(٢٠) المرجع نفسه. حول تميّز المرأة والتكامل القائم بينها وبين الرجل، راجع رسالة المطران جوزف دوفال، رئيس أساقفة رُوان Rouens، إلى الكاثوليك الفرنسيّين في ٣٠/٨/١٩٩٥ - نصّها في *La Documentation Catholique*, Paris, 15 oct. 1995, p. 880.

بيتهوڤن التاسعة، قبل أن يعتلي الرئيس الصينيّ جيانغ زي مين المنصّة الرئيسيّة مردِّدًا في خطابه المَثَل الصينيّ المأثور: «للمرأة نصف السماء». ثمّ أعلنت أمينة المؤتمر العامّة، جيرترود مونجيلا، وسط تصفيق الحاضرين: «بدأت الآن ثورة. لا عودة إلى الوراء، لا عودة إلى الوراء».

وحضر الافتتاح، من كبائر المشتركات، ملكة بلجيكا السابقة فابيولا، ورئيسة إيسلندا فيغديس فينبوغادوتر، ورئيسات الحكومات بنازير بوتو (باكستان)، وخالدة ضياء (بنغلاديش)، وغرو هارلم برنتلاند (نروج)، وعدد من زوجات رؤساء البلدان، كالسيّدات برناديت شيراك (فرنسا)، وهيلاري كليتون (الولايات المتّحدة)، ومنى الهراوي التي ترأست وفد لبنان. كما ترأست زوجات رؤساء بلاد أُخرى وفودَها الوطنيّة، وبينها غامبيا ونيجيريا وبنين والبرازيل وبناما وبوليڤيا ومصر.

ولم يستطع أمين الأمم المتّحدة العامّ، الدكتور بطرس غالي، الحضور بسبب وعكة صحّيّة ألَمّت به، فناب عنه مساعده عصمت كتّاني وألقى كلمةً شخّصت بعض ما تعانيه المرأة، ولكنّها أعربت أيضًا عن أملها «أن يتجاوز هذا المؤتمر حدّ التفكير في التمييز وعدم المساواة، للتمكّن من تفهُّم مطالب النساء بكلّ أبعادها»(٢١).

وممّا لفت النظر في تكوين الوفود الرسميّة ضخامة أعدادها(٢٢)، وتنوُّع مستويات أعضائها، إذ التقى في الوفد الواحد رئيسةُ الدولة والعاملة، الغنيّة والفقيرة، المثقّفة والمرأة العاديّة. واسترعى الانتباه أيضًا أنّ وفد الڤاتيكان كان برئاسة امرأة، وهي البادرة الأولى من نوعها تصدر عن عاصمة الكثلكة، والرئيسة هي السيّدة ماري آن غليندُون، أستاذة الحقوق في جامعة هارڤرد بالولايات المتّحدة الأميركيّة، يرافقها ثلاث عشرة امرأة وثمانية رجال، بعضهم من الأحبار(٢٣).

---

(٢١) النهار، ٥/٩/١٩٩٥، ص ١٦.

(٢٢) لبنان الصغير مثّله ٢٥ شخصًا.

(٢٣) لائحة الوفد في *L'Osservatore Romano, 26/8/95*. ومعروف عن رئيسة الوفد=

أمّا الموضوعات التي طُرحت على بساط البحث، فسرعان ما بدت شائكةً وعرةَ المسالك. ذلك بأنّ تيّارَين أساسيّين تواجها منذ البداية، كما حصل في القاهرة إبّان مؤتمر الإسكان. فمن جهة قام فريق الدول «المتحرّرة»، ومنها الولايات المتّحدة والاتّحاد الأوروبّيّ يطالب على نحوٍ مثير بأن يُعْتَرَف للمرأة بحقوقها الجنسيّة؛ وقابله من جهة أُخرى فريق الدول «المحافظة»، لا سيّما الإسلاميّة والڤاتيكان، ومالطا وغواتيمالا وهندوراس، يدافع عن مواقفه النابعة من معتقداته الإيمانيّة وتقاليده. وكانت المواقف أشبه بالتي عرفها مؤتمر القاهرة. وظهر منذ البداية ٤٣٨ نقطة خلاف، عُرفت بالنقاط التي «بين قوسين»، فكادت أن تُغلق الأبواب في وجه المؤتمِرين. وراح هؤلاء يذلّلون الصعاب باللجوء خاصّةً إلى الحلول الوسط. ومن الأمور التي استقطبت الجهود أكثر من سواها، ثلاثة: الحقوق الجنسيّة، وتعريف الأُسرة، ومفهوم المساواة.

١ - الحقوق الجنسيّة

إحتدم الخلاف حول هذه الحقوق بين الحكومات الليبراليّة والدول «المحافظة». فالأُولى حاولت تضمين الوثيقة النهائيّة إشارةً إلى أنّه يحقّ للمرأة التحكّم في حياتها الجنسيّة وخصوبتها، فيُسمح لها بالإجهاض، ويُعْتَرف بحقوق «الأمّهات غير المتزوّجات»، وكلّ ذلك من باب ربط هذه الحقوق الجنسيّة بحقوق الإنسان. فاعترضت الدول المحافظة، ورفضت پاكستان فكرة الأمّهات غير المتزوّجات، وأعلن الڤاتيكان وإيران معارضتهما مفهومَ «الحقوق الجنسيّة وحقّ المرأة في التحكّم في خصوبتها»، واكتفيا بالموافقة على أن تتضمّن الوثيقة النهائيّة إشارة إلى وجود «حالات حملٍ غير مرغوب فيها»(٢٤). وممّا قالته عضو الوفد

=الڤاتيكانيّ أنّها أمّ لثلاثة أطفال وعضو مؤسِّس في الجمعيّة النسائيّة للدفاع عن حقّ الحياة، وسبق أن وجّهت رسالة إلى الرئيس كلنتون تطلب إليه إعادة النظر في المواقف المناهضة الكاثوليكيّة في إدارته. ومن الأعضاء السيّدة كاثرين هوا هومكواب، وزيرة الصحّة سابقًا في نيجيريا.

(٢٤) النهار، ٧/٩/١٩٩٥، ص ١١.

الإيرانيّ، السيّدة شهلا حبيبي، إنّ المؤتمر استرسل إلى حدّ بعيد في مسألة الإجهاض وكان الأولى به التشديد على كون المرأة أمًّا[٢٥]

إلى ذلك، توصّلت الوفود، في الساعات الأخيرة، إلى اتّفاق يعطي الأبناء حقّ تقرير شؤونهم الجنسيّة ويقلّص سلطة الوالدين في هذا المجال[٢٦].

٢ - مفهوم الأسرة

وقفت الوفود الليبراليّة بحزم في وجه محاولات تعريف الأسرة على نحوٍ تقليديّ، سعيًا منها إلى إضفاء صفة الشرعيّة على الأُسر غير المألوفة كالتي تتكوّن من أزواج من جنس واحد، أو من والد واحد، فأثارت هذه الأمور غضب الفاتيكان وتلا الناطق بلسانه، جواكين نافارو، بيانًا باسم البابا يوحنّا بولس الثاني لاحظ فيه أنّ «مسوّدة الوثيقة في بيجينغ تُصوِّر سلبًا الزواج والأسرة على نحوٍ يوحي بأنّهما يعوقان المرأة عن تحقيق ذاتها». وقال إنّ الأدهى من ذلك أنّ هناك تحرّكات تستهدف استبدال كلمة «الأُسَر» بكلمة «الأُسْرة» في الوثيقة من أجل إدخال أشكال أُخرى من الأُسر غير الأسرة التقليديّة المؤلّفة من أب وأمّ، لتشمل أيضًا أسرة الأمّ غير المتزوّجة، وأسرة أب وأمّ بلا رباط الزواج، وأسرةً تضمّ اثنين من الشاذّين جنسيًّا. ورأى أنّ موقف الاتّحاد الأوروبيّ من تلك القضايا يتعارض تمامًا وإعلان الأمم المتّحدة العالميّ في شأنْ حقوق الإنسان. وإزاء هذا التضارب وجدوا حلًّا وسطًا يُرضي الفريق الأوّل بدون أن يثير الفريق الثاني، فاستعاضوا عن كلمة «أُسر» بعبارة «تعدُّد أشكال الأُسرة»، فكانت كلمة «أشكال» مُزيلةَ الإشكال!

٣ - مفهوم المساواة

لمّا كان موضوع مساواة المرأة بالرجل قُطبَ مطالب النساء في

---

(٢٥) L'Orient - Le Jour، ١٢/٩/١٩٩٥، ص ٨.

(٢٦) النهار، ١٣/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

بيجينغ، ولمّا كان، في مقابلة ذلك، يثير معارضة المسلمين لا سيّما في شأن الإرث، لمخالفته النصوص القرآنيّة، حملت إيران لواء مناهضة هذا المفهوم. وقالت إحدى مبعوثاته، توران غامشيديان: «إنّ مفهوم المساواة غير مقبول. إنّنا نتمسّك بتعاليم الإسلام ولا يمكن أن نغيّر حكم الله (...). سنمضي قدمًا في طريقنا»[٢٧]. وبالإضافة إلى الموقف المبدئيّ الذي لزمته إيران، قال موفدوها إنّ المساواة أمر نسبيّ يخضع للتفسير. واقترحت الاستعاضة عن الكلمة هذه بكلمة «العدل»، لأنّ حقوق المرأة والرجل في الإسلام «متكاملة» وليست متساوية. وأيّد هذا الاقتراح وفد السودان. ورضي المؤتمِرون بالتسوية، حتّى إنّ مسؤولة من الوفد الأميركيّ الذي كافح لإقرار كلمة «المساواة» بين الرجال والنساء في الإرث قالت: «إنّها تسوية جيّدة، وقد منحت المسلمين ما يريدون من دون أيّ صياغة تحتمل معنيَيْن»[٢٨]. وفي الواقع كانت الصيغة التي اتُّفق عليها في النهاية «تحقيق المساواة في حقّ الإرث بصرف النظر عن جنس الولد»[٢٩]. وهكذا «صُرِف النظر»، بلباقة، عن نقطة الخلاف!

وبتسوية أمر المساواة، وسواها من العقبات، استطاع المؤتمِرون أن ينقذوا سفينتهم من مخاطر الأنواء، ووصلوا بها إلى ميناء الأمان، وصاغوا، حصيلةً لأعمالهم، بيانًا مستفيضًا يُعْرَف بـ «إعلان بيجينغ» وأرفقوه ببرنامج عمل ضُمِّن توصيات غير ملزِمة.

د - الختام والانطلاق: تقديم فتقويم

بعد أحد عشر يومًا من المطارحات والمناقشات الصاخبة، اختُتم مؤتمر بيجينغ في ١٦ أيلول، وتضمَّنَ «الإعلانُ» الصادر عنه و«برنامجُ العمل» المرفق، توصياتٍ كثيرة، بلغت في الوثيقة الثانية ٢٦٣ فقرة. وفي ما يلي أبرز ما جاء في الإعلان والبرنامج.

---

(٢٧) النهار، ١٤/٩/١٩٩٥، ص ١٣.
(٢٨) النهار، ١٤/٩/١٩٩٥، ص ١٣.
(٢٩) المرجع نفسه.

١ - أهمّ توصيات «إعلان بيجينغ»
- حقوق المرأة جزء لا يتجزّأ من كلّ حقوق الإنسان والحرّيات الأساسيّة، في إطار روح إعلان حقوق الإنسان العالميّ والاتّفاقات الدوليّة.
- على الحكومات أن تسمح للنساء والفتيات بممارسة هذه الحقوق كاملةً، ومكافحة خرقها.
- زيادة إشراك المرأة في السلطة.
- على الرجال المشاركة في معركة تحقيق المساواة بين الجنسين.
- إنّ حقّ المرأة في الإشراف على كلّ الجوانب المتعلّقة بصحّتها، بما في ذلك خصوبتها، هو المنطلق لتحسين وضعها.
- ضرورة تعزيز استقلال المرأة الاقتصاديّ، وتمكينها من تحصيل العلم والتربية، والحصول على الرعاية الصحّيّة الأساسيّة، وتمكينها من الوصول إلى وسائل الاقتراض والعلوم وملكيّة الأراضي.
- ضرورة إزالة كلّ أشكال العنف التي تُلحق الأذى بالمرأة.
- القضاء على الفقر الذي يتطلّب مساهمة متساوية من المرأة والرجل في التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وتكافؤًا في الفرص.
- ضرورة وضع برامج حكوميّة عامّة تهدف إلى تعزيز حقوق المرأة.
- من الضروريّ أن يكون دور المجتمع المدنيّ حاسمًا، خاصّة دور المنظّمات النسائيّة غير الحكوميّة.
- ضرورة حصول التزام جدّيّ من قِبَل الحكومات والمنظّمات الدوليّة والمؤسّسات على جميع المستويات، وحشد القدرات على الصعيدَيْن الوطنيّ والعالميّ، لضمان نجاح هذا الإعلان.

٢ - أبرز توصيات «برنامج العمل»
- تعزيز حقوق المرأة على أساس أنّها جزء لا يتجزّأ من حقوق الإنسان.
- تشجيع مشاركة متساوية بين الرجال والنساء في الحياة السياسيّة والسلطة والقرار.
- إدخال مفهوم المساواة بين الجنسين في جميع القوانين والمبادرات

والسياسات العامّة.

- مكافحة تفشّي الفقر بين النساء، وكذلك عوامل تهميشهنّ (من هذه العوامل عدم الحصول على العناية الصحّيّة والتربية والمسكن والاستقلاليّة الاقتصاديّة...).
- تسهيل دخول المرأة عالم المال وتمتّعها بإمكان الاقتراض لمساعدتها على تأسيس شركات أو القيام بنشاطات تحقّق لها الكسب المادّيّ.
- ضمان حصولها على كلّ الخدمات الأوّليّة الضروريّة (التعليم والعناية الصحّيّة...) وكذلك وصولها، على قدم المساواة بالرجل، إلى الموارد الاقتصاديّة، وضمان حقّها في مجال الإرث، ووصولها إلى وسائل الاقتراض والتكنولوجيا والعلوم وملكيّة الأراضي.
- إحترام حقّ المرأة في الحياة الجنسيّة والإنجاب بحرّيّة ورضا من دون إكراه أو عنف، والسماح لها بالحصول على وسائل تنظيم الأسرة.
- إحترام حقّ المراهقين والمراهقات في الاطّلاع على الجنس وعلى الأمراض الجنسيّة لدى أجهزة خاصّة تضمن لهم السرّيّة مع الاعتراف بدور الوالدين في هذا المجال.
- إتّخاذ تدابير عاجلة لإلغاء كلّ أوجه التمييز في حقّ النساء.
- حظر تشويه الأعضاء التناسليّة (ختان الأنثى).
- إزالة العنف وأشكال الاستغلال الاجتماعيّ والاقتصاديّ والجنسيّ (كالاغتصاب، بما في ذلك الاغتصاب الزوجيّ، وأعمال العنف الجسديّة والنفسيّة، وبيع النساء، والزواج القسريّ، والاتّجار بالأعضاء...).
- حشد كلّ الموارد الماليّة على الصعيدَيْن الدوليّ والوطنيّ - بما في ذلك إيجاد موارد جديدة للدول النامية من خلال المساعدات الثنائيّة والمتعدّدة الطرف والخاصّة... - لتمويل برامج خاصّة بالنساء.
- إتّخاذ تدابير لإلغاء ديون الدول الفقيرة أو خفضها.
- منح المنظّمات غير الحكوميّة والمنظّمات النسائيّة حرّيّة كاملة في العمل بسبب دورها الفاعل في تغيير المجتمع.

- إبرام معاهدة ١٩٧٩ المتعلّقة بإلغاء كلّ أشكال التمييز التي تطول النساء من دون أيّ تحفّظات.

٣ - **إلى ذلك، اعترف برنامج العمل بعدد من الحقائق**، ثمّة بعض ما نراه منها بالغ الأهمّيّة:

- إنّ الوقاية من الحمل غير المرغوب فيه أولويّة، ويجب تجنّب اللجوء إلى الإجهاض. كما يجب ألّا يكون الإجهاض وسيلةً لتنظيم الأسرة.
- للمرأة دور أساسيّ ضمن العائلة، والأمومة أمر مهمّ.
- للمرأة دور أساسيّ أيضًا في التنمية الاجتماعيّة.
- ثمّة وجود أشكال مختلفة للحياة العائليّة في العالم.
- إنّ عمليّات الاغتصاب في أثناء الحروبْ جرائم حرب وجرائم في حقّ الإنسانيّة.

تلكم قرارات وتوصيات، أُجمِلَ بها من تطلّعات وأهداف، نظّرها مؤتمر بيجينغ وقدّمها إلى الإنسانيّة عامّة والمرأة خاصّة هديّةً ثمينة. ولكن كيف تُقَوَّم الحصيلة؟

٤ - الحصيلة والتقويم

لا بدّ من فترة استرخاء والتقاط الأنفاس بعد ما جرى في بيجينغ من تهافت سريع، وانكباب لم يخلُ من التشنّج. وما إن تهدأ الخواطر ويسأل المراقب نفسه عمّا كان من أمر تلك المعمعة وما حُشد لها من طاقات، حتّى يُصاب أوّلَ وهلةٍ بشيء من خيبة الأمل. ويهمس في باله هامس متشائم: «أسمَعُ جعجعةً ولا أرى طحنًا»، ويهتف له هاتفٌ آخرُ مثلًا آخرَ يتمثّل به في هذه المناسبة: «تمخّضَ الجبلُ فوَلَدَ فأرًا».

- **بعض السلبيّات**

وقد يزيد مَن يبالغ في التشاؤم فيُعرب عن استيائه لِما رافق هذه الظاهرة الدوليّة من مظاهر فولكلوريّة حاكت الغرابة ودعت إلى الاستهجان، كما حصل لمّا طالبَت بنات الهوى بحقوقهنّ، معتبرات أنّ

عملهنّ من الأعمال النافعة في المجتمع. ومَثَلُهنّ كمَثَل مَن يدَّعي أنّ ترويج المخدّرات عمل من الأعمال النافعة. والمهمّ هنا وهناك الاتّفاق على ما هو نافع وما هو مضرّ، وأين تبدأ المنفعة وأين تستحيل إلى ضررٍ!

ولا شكّ في أنّ هناك مَن أفاد من هذا الحشد الغفير في بيجينغ، وما سُلِّط عليه من أضواء، ليَبرُز في الصدارة ويظهر على شاشات التلفزيون، مع قليل من الاستجمام والسياحة، فضلًا عمّا قيل من أنّ هذه أو تلك من زوجات القادة السياسيّين دعمت، بأسلوب غير مباشر، حملة زوجها الانتخابيّة(٣٠).

ولكن، مهما يكن من أمر هذه الهفوات الشكليّة، **فهناك نقيصة واحدة أساسيّة** لم يستطع المؤتمِرون تداركها، وهي أنّهم اضطرّوا إلى الاكتفاء بإعلانات عامّة تبقى في سوادها الأعظم على مستوى المبادئ. وهذا بيِّن لدى تصفُّح «الإعلان» الرسميّ. وسبب ذلك بيِّن أيضًا. إذ إنّه كان من الصعب التوفيق بين تقاليد عريقة يحتمي بها هذا الفريق أو ذاك، وهي على طرفَي نقيض، وغالبًا ما تتجذّر في ديانات لا يقبل أتباعُها أن تُمسَّ تعاليمها لأنها ليست من صُنع البشر. لذا توجّب على المؤتمِرين أن يجدوا حلولًا وسطًا، بها يُرضون الجميع. ومَن أراد أن يُرضي الجميع قَبِل بتنازلات وزاغ سهمه. وكثيرًا ما تُركت أمور حسّاسة جوهريّة لرحمة كلّ بلد وحكومة، مع الدعوة الخجولة إلى «اتّخاذ الخطوات والتدابير اللازمة»... غير الملزمة! ولهذا فإنّنا لَنشكّ، كما يشكّ سوانا كثيرون، في أن ترى السنوات الخمس التي تفصلنا عن موعد انعقاد المؤتمر التالي، تغييرًا جذريًّا في كثير من المواقف.

وعلى الرغم من هذا النقص الطبيعيّ، الذي لا مناص منه، إذا ما أُريدَ احترام مختلف القِيَم الدينيّة والأخلاقيّة والتقاليد، فلَمْ يخلُ المؤتمر من الإيجابيّات، ولم يكن عددها قليلًا.

(٣٠) راجع ما قالته إحدى المشاركات في الوفد الإنكليزيّ بعد مداخلة السيّدة هيلاري كليترن التي لفتت الانتباه بعنفها: النهار، ١٩٩٥/٩/٧، ص ١١.

• كثير من الإيجابيّات

في حفل اختتام المؤتمر، قالت أمينته العامّة، مشيرةً إلى أنّ عجلة ما بعد المنتدى قد انطلقت وإن بتواضع: «يقول مضيفونا في الصين إنّ رحلة الألف ميل تبدأ بخطوة». ولا شكّ في أنّ مؤتمر بيجينغ خطا خطوة إلى الأمام، لا بل خطوات، وبعضها واسع. ولئن قُورن بالمؤتمر الذي التأم في نيروبي، العامَ ١٩٨٥، وقد قيل فيه إنّه البوصلة، فمؤتمر بيجينغ كان «الخريطة التفصيليّة» على حدّ تعبير أحدهم[٣١].

- فمن حسنات مؤتمر بيجينغ أنّه أعاد تأكيد ما سبق أن قيل في ما مضى، وتوافَقَ ممثّلو ١٨١ دولة على ضرورة تحسين أوضاع المرأة ورفع ما لحق بها من حيف ويَلحق.
- ومن حسناته أيضًا أنّه نجح في وضع الإصبع على بعض أسباب تردّي أحوال المرأة، وهي الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة في الدول الفقيرة، وشدّد على ضرورة تحسين هذه الظروف (من خلال تقديم المساعدات من قِبَل الدول الغنيّة)، لتحسين أوضاع المرأة وبالتالي تعزيز حقوقها.
- لقد اعترف المؤتمر بما يقوم به الدين والحياة الروحيّة لرفع شأن الرجل والمرأة.
- أقرّ المؤتمر دور المرأة أمًّا.
- إعترف بأنّ للمرأة دورًا تقوم به في الحياة السياسيّة والشؤون العامّة، وبالتالي ينبغي تعزيز وعي المرأة قدراتِها في هذا المجال وفي المجالات الأُخرى.
- إعترف المؤتمر بأنّ عمليّات الاغتصاب في أثناء الحروب هي جرائم حرب، ويجب أن يعاقَب مرتكبوها على هذا الأساس، فلا تعود المرأة ضحيّة عنف ليست مسؤولة عنه.
- طالب المؤتمر الدولَ بتوقيع المعاهدات الدوليّة التي لها صلة بالمرأة،

(٣١) النهار، ١٦/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

فيصبح بذلك التزام هذه البلدان التزامًا قانونيًّا لا مجرّد كلام وتمنّيات.

- حقّق المؤتمر تقدُّمًا على سابقيه من جهة حقوق المرأة في حياتها الجنسيّة. فلمّا كانوا يعترفون لها في ما مضى بحقوقها مرتبطةً بشؤون الصحّة والإنجاب فقط، أُقِرَّ لها في بيجينغ أن تُحاط حياتها الجنسيّة بالاحترام وأن تتمّ في جوّ من التوافق والمسؤوليّة المشتركة.
- على وجه الإجمال، وقبل كلّ شيء، اعتُرِف في بيجينغ بأنّ حقوق المرأة هي جزء لا يتجزّأ من حقوق الإنسان.
- ويبقى أمر إيجابيّ أخير، الأهمّ في نظرنا، وهو أنّ مجرّد اللقاء في مثل مؤتمر بيجنغ، إنّما هو فتح مبين. فاجتماع عشرات الآلاف من النساء، الآتيات من كلّ حدبٍ وصوب، على اختلاف مشاربهنّ وتقاليدهنّ ومستوياتهنّ الاجتماعيّة والثقافيّة، يثبّت أسسَ ثقافةٍ عالميّة شاملة تتمحور حول المرأة. فكلّ احتكاك يُنتج قبسًا من نور، وكلّ تواصُلٍ يصل أقلّه إلى هدف. وحَسْبُ هذه الجمهرة الغفيرة من النساء المناضلات أنَّهن قرَعْن النواقيس، إن لم نقل قَرَعْن العِصيّ، وأنّهن أيقظْنَ النيام ونبّهْنَ المتقاعسين، وحرّكن المياه الراكدة، ملائكةَ شدّةٍ ورحمة على حدّ سواء، كذلك الملاك الذي كان ينزل في بركة بيت ذاتا بأورشليم، فيَفُور الماء، ويتمّ، لمَن يغطس فيه، الشفاء (يوحنّا ٥: ٢).

بعض المراجع

يضاف إلى ما ورد في الهوامش:

- لوصف الماجريات: *The Tablet*, London, 9/9/1995, p. 1150-1151; 16/9/95, p. 1160-1163; 23/9/95, p. 1220-1221.

- للوثائق الفاتيكانيّة: *La Documentation Catholique*, Paris, 15 octobre 1995, p. 878-888.

السرقات الأدبيّة مستمرّة...!

سبق أن حذّرنا في المشرق (الجزء الأوّل من السنة ٦٦/كانون الثاني - حزيران ١٩٩٢، صفحة ٦٧-٧٤) مقالًا ندّدنا فيه بآفة تزوير الكتب في شرقنا، وذكرنا نحو ٢٥ من مؤلّفات دار المشرق التي سرقها بعض المزوِّرين، وسمّينا مَن عرفناه منهم علّهم يرعوون ويرتدع مَن قد تسوّل له النفس أن يتشبّه بهم[1]. ومع إقرارنا بأنّ تحسّنًا طفيفًا قد طرأ، إلّا أنّ يدَ الساطين على ملكنا ما زالت طويلة، فاضطررنا إلى التكشير عن الناب عسانا نُستهاب، ورفعنا ظُلامتنا إلى أعلى المراجع في إيران، وشكونا بعض المزوِّرين في ذلك البلد ممّن لم يتوانوا عن دسّ «كتبهم» المسروقة منّا بين نظيراتها الصحيحة المعروضة في دمشق، وأوقفنا شحنة من المعاجم وصل بها أصحابها حتّى أبواب تونس... وممّا يؤسف له أنّه ما إن ننتهي من صدّ أحدهم حتّى يطلّ في الأفق مَن يحلّ محلّه!

وقد فوجئنا في الأشهر الأخيرة بصدور كتابين في بيروت، عمد صاحباهما إلى تزوير بعض مؤلّفات دارنا بطريقة «بطّنة» إلّا أنّها لا تخفى على اللبيب. ولمّا كان تزويرها صارخًا يسطو على أجزاء كبيرة من كتبنا، رأينا واجبًا علينا التنبيه إلى ذلك للدفاع عن الحقّ والمساهمة في إشاعة أخلاق علميّة سليمة في أوساط كتّابنا. والكتابان المذكوران هما: أروع ما قيل من الأمثال، «بقلم» إميل ناصيف (بيروت، ١٩٩٤) والديانة المسيحيّة، «بقلم» نهى نجّار (بيروت، ١٩٩٥). وفي ما يلي التعريف بهما.

أ. ك. ح.

(١) ولم نكن وحدنا في ميدان الانتفاضة، إذ كثُرت مقالات الذين انبروا ليدافعوا عن حقوق المؤلّفين، نذكر بعضًا منها على سبيل المثال لا الحصر: «إستنفار لمحاربة مانيا تزوير الكتب»، في جريدة السفير البيروتيّة (٢٨/٥/١٩٩٤)؛ «معركة تزوير الكتاب مشرّعة الأبواب» في الأنوار، بيروت (٥/٧/١٩٩٤)؛ «تزوير الكتب: نقابة الناشرين ومسؤوليّاتها»، السفير (١٤/٤/١٩٩٥).

الديانة المسيحيّة

تأليف نهى نجّار

موسوعة الأديان السماويّة والوضعيّة، ٦، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، ١٩٩٥، ٢٠٦

لن نطيل الكلام على مضمون الكتاب، فالمصنِّفة - ولا نقول المؤلِّفة، لأسباب سوف نبيّنها بعد قليل - سعت جهدها لتبيُّن المعتقد المسيحيّ لمَن يجهله، فوصلت إلى ما أرادت. ولكنّنا سنتوقّف عند المنهج الذي اتّبعته صاحبة هذا المصنَّف لتوليفه. وإنّما قلنا «لتوليفه»، لا «لتأليفه»، لأنّ الكاتبة قلّما ابتكرت هنا وأنشأت، بل راحت تُعمِل مقصَّها في كتب سواها وتلتقط التتف من هنا وهناك فتلصق بعضها ببعض، وتنقل العبارات والاستعارات، لا بل الجمل والمقاطع بالعشرات، وحتّى الصفحات أحيانًا، بحرفها وبدون إرجاعها إلى مصادرها. وهذا لعمري عمل لا يجوز، ولا يليق بمَن يؤلِّف كتابًا يريده مرجعًا محترمًا في موضوع مقدَّس. فإنجاز السيّدة «المصنِّفة» هو، في عرف أهل العلم والتأليف والنشر، عمل انتحال سافرٍ مجحفٍ بالأصحاب الأصليّين. وثمّة بعض التوضيح مدعومًا بالأمثلة:

فوجئنا ونحن نطالع المقدّمة (ص ٧-٩) بأنّ السيّدة نهى نجّار ارتكزت بما يشبه التصوير، على كتابٍ نقلناه إلى العربيّة منذ سنتين ونصف السنة بعنوان **مدخل إلى العقيدة المسيحيّة**، وقد صدر عن دار المشرق، ومؤلِّفه هو زميلنا الأب توماس ميشال اليسوعيّ. وإلى القارئ نصّ المصنَّفة يقابله ما أخذته من نصّنا، مع أرقام الصفحات:

نصّ نهى نجّار (ص ٧-٩)	نصّ «مدخل إلى العقيدة...»
قيل «بقدر ما نحسن فهم إيمان الآخر، نجيد فهم إيماننا» - وقيل أيضًا «الناس أعداء ما جهلوا» - فهل من سبيل إلى العيش بسلام مع الآخرين. وهل من مجال للتعاطف والتآخي دون المعرفة المتبادلة؟	قال أحدهم: «بقدر ما نحسن فهم إيمان الآخر نجيد فهم إيماننا» (ص ١٠). قيل: «الإنسان عدوّ ما يجهل» (ص ٥) وعليه فلا سبيل إلى العيش بسلام مع الآخرين، ولا مجال لمحبّتهم، بدون معرفتهم (ص ٥).
كُتب لمجتمعات اليوم (...) أن تتعارف تتآلف تتحابب، فيكون لها الازدهار والبقاء.	ومجتمعات اليوم (...) مكتوب لها أن تتعارف لتتآلف فتتحابب فيكون لها الازدهار والبقاء (ص ٥).

(...) لا نحاول في الصفحات الآتية هديَ أحد ولا إقناع أيّ كان بأنّ المسيحيّة هي على حقّ، وأنّ أيّ ديانة أخرى هي على ضلال.	لن أحاول في الصفحات الآتية إقناع أيّ كان بأنّ المسيحيّة هي على حقّ وأنّ الإسلام أو أيّ ديانة أُخرى هي على ضلال (ص ٨).
(...) بيد أنّه ينبغي الإقرار، منذ البداية بأنّني مسيحيّة مؤمنة، وبالتالي أومن بما يعلّمه المعتقد المسيحيّ، وكلّ إنسان مؤمن حقّ، مسيحيًّا كان أو مسلمًا، يؤمن بأنّ دينه يأتيه الجواب الشامل عن القضايا الهامّة في الحياة البشريّة. من أين جئنا؟ إلى أين نذهب؟ وكيف يجب أن نعيش على وجه الأرض؟	بيد أنّه ينبغي الإقرار منذ البداية بأنّني مسيحيّ مؤمن، وبالتالي أومن بما يعلّمه المعتقد المسيحيّ. وكلّ إنسان مؤمن حقّ، مسيحيًّا كان أو مسلمًا، يؤمن بأنّ دينه يأتيه بالجواب الشامل عن القضايا الهامّة في الحياة البشريّة: من أين جئنا، إلى أين نذهب، وكيف يجب أن نعيش في أثناء حياتنا على وجه البسيطة (ص ٨).
(...) وقد صيغت لغة هذا الكتاب بعيدة عن لغة الاختصاص المفرط، قريبةً من متناول القارئ العربيّ، مسلمًا كان أم مسيحيًّا، راجين أن تساهم هذه الأبحاث في تقريب القلوب من باب تقريب الأذهان، وما «الفضل إلّا من عند الله».	وقد صاغ كلامه بحيث جعله بعيدًا عن لغة الاختصاص المفرط، قريبًا من متناول المثقّف المسلم. (...) ورجاؤنا وطيد أن تساهم تلك الأحاديث في تقريب القلوب من باب تقريب الأذهان، والله سبحانه من وراء القصد (ص ٦).

تلكم نماذج من «تأليف» السيّدة نهى النجّار، وإنّه في معظمه مأخوذ بحرفه الواحد من مقدّمتنا ومقدّمة الأب ميشال، وإن بُدّل في أسلوبنا شيء، فكلمات طنينة من باب التمويه أو من باب تطمين بال صاحبة النحْل. والأمثال على هذا الأسلوب كثيرة في «الكتاب» الذي نحن بصدده.

ولكن ثمّة ما هو أدهى، فبضعة عشر مقطعًا ممّا جمعته الكاتبة، نقلته من الكتاب الذي ترجمناه، بدون أيّ تبديل - وطبعًا بدون أيّ إشارة إلى ما صغناه أصلًا. ويمكن السيّدة الناحلة التثبّت من ذلك في الصفحات التالية من مصنّفها: ٢٢ وسط (عن كتابنا ٢٤)، ٣٣ أعلى (عن كتابنا ٣٣ و٣٤)، ١١١ أسفل (عن كتابنا ٨١)، ١١٣-١١٤ (عن كتابنا ٨٥)، ١٤٣ وسط (عن كتابنا ٨٧)، ١٦٧ أعلى ووسط (عن كتابنا ١٠٠)، ١٦٩ أعلى (عن كتابنا ١٠٠)، ١٨٩-١٩٠ (صفحة كاملة منقولة عن كتابنا ص ١٠١-١٠٢)، إلخ إلخ.

وإن ألقى المُطالع نظرة إلى «معجم الألفاظ» الوارد في الصفحات ١٩٣-١٩٧ من كتاب السيّدة نهى النجّار لأحصى ١٧ تحديدًا من أصل ٤٢ نقلت بحرفها عن «معجم الألفاظ» الوارد في الصفحات ١٥٣-١٥٨ من كتابنا! وقد سبرنا لبعض الدقائق عددًا من الألفاظ الأُخرى التي وردت وكأنّها من ابتكار المصنِّفة، فإذا بها نُقلت عن كتاب زميلنا الأب صبحي حموي المعنون معجم الإيمان المسيحيّ، و«طبعًا» من دون أيّ إشارة صريحة

إلى هذا المرجع ولا إلى صاحبه.

وقد تدّعي السيّدة نهى النجّار أنّها أوردت في لائحة مراجعها الظاهرة في آخر الكتاب (ص ١٩٩-٢٠٠) عنوان المعجم المذكور. ولكنّنا نجيبها: أوّلًا، ذكرتِ الكتاب بدون ذكر مؤلّفه. ثانيًا، ذكرتِ سائر الكتب على نحوٍ غير علميّ، مشيرةً، في ما عُرِّب منها، وهو كثير، إلى اسم المعرِّب فقط، بمعزل عن اسم المؤلِّف. ثالثًا، إنّ ذكر بعض المراجع في آخر الكتاب لا يغني المؤلّف الصادق عن الإشارة في الهوامش إلى مصادر استشهاداته مهما قصرت. فكيف به إنْ نقل عشرات المقاطع والصفحات الكاملة؟ وإن تصرَّفت المصنِّفة على هذا النحو في ما يعود إلى كتابنا وكتاب الأب حموي، فلا نستبعد أنّها غرفت من سائر المراجع التي استعملتها بالأسلوب نفسه. والحقّ يقال إنّ هناك محلّين فقط أشارت فيهما إلى مرجعها: في الصفحة ١٥٢ ذكرت كتابًا للمرحوم الأب فريد جبر، وفي الصفحة ٥٢ قالت في الحاشية: «نعود بالفضل وعرفان الجميل في كلامنا عن الأسفار المنحولة إلى الأب الدكتور بولس الفغالي في مقالة له... إلخ». فإذ نهنّئ الأب الفغالي لأنّه ذُكر ولو مرّةً واحدة، نقول للمصنِّفة: «لِمَ لم ترمقينا نحن أيضًا بنظرة عرفان؟ أو أقلّه بنظرة إنصاف؟ فإنّ الحقّ يحرّر» (يو ٨/٣٢).

أ. كميل حشيمه

أروع ما قيل من الأمثال

تأليف إميل ناصيف

دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤، ١٦٠ صفحة

يندرج هذا المؤلَّف ضمن سلسلة طويلة من الكتب العربيّة التي خصّصت على مرّ العصور بالأمثال. نترسّمنا فيه خيرًا راجين أن يحمل إلينا جديدًا، إن لم يكن في المضمون، فأقلّه في النهج المتّبع. ولكنّ النتائج لم تأتِ على قدر الآمال في معظم الصفحات.

لقد جعل صاحب الكتاب مصنَّفه على قسمين: قسم أوّل عرّف بالمَثَل، وفرّق بينه وبين الحكمة، وتكلّم على أهمّيّة الأمثال، وعدّد مصادرها ومراجعها العربيّة.

وقسم ثانٍ أخير جمع أمثالًا من حضارات متنوّعة مختلفة قاربت الاثنين والخمسين حضارة.

لقد وُفّق المؤلِّف في القسم الأوّل من كتابه إلى التمهيد لروائع أمثاله. فعرّف بها بطريقة موجزة علميّة، معدّدًا أنواع العبارات وأشكالها التي تندرج ضمن باب المَثَل. كما أنّه ميّز بين المَثَل والحكمة، فذكر نقاطًا ستًّا كانت ركيزة تميّزه هي: الشيوع، صدق النظرة وصواب المضمون، المحتوى الفكريّ، التشبيه، الأسلوب الموجز، الغاية والهدف. وتوصّل الكاتب إلى نتيجة مفادها: إذا كانت كلّ حكمة شائعة مَثَلًا، فليس كلّ مَثَلٍ حكمة شائعة. وتطرّق صاحب الكتاب إلى أهمّيّة الأمثال من النواحي البلاغيّة، والحضاريّة، والتربويّة، والجماليّة، والوطنيّة، وغيرها. ولا غرو أن يجمع العرب في كتبهم أمثالهم

الفصحى والعاميّة، إذ جاءت المصنّفات كثيرة العدد موزّعة على العصور الإسلاميّة كافّة، ابتداء من (نحو ٣٠هـ/ نحو ٦٥٠م) وصولًا إلى (١٣٠٨هـ/١٨٩١م) - تاريخ آخر مُصنَّف ذكره الكاتب وليس تاريخ تأليف آخر كتاب في الأمثال -. وقد أحصى المؤلّف ستّة وستّين عنوانًا في الأمثال، منها واحد وأربعون عنوانًا لم تصل إلينا، وخمسة وعشرون نُشرت إلّا أنّ بعضها القليل ما زال مخطوطًا.

أمّا القسم الثاني الذي حمل عنوانه اسم الكتاب **أروع ما قيل من أمثال**، فتكمن رائعته في العرض الآتي. لقد اتّبع المؤلّف في تعداد الأمثال العالميّة الترتيب المعتمَد نفسه في كتاب **روائع الأمثال العالميّة** لمؤلّفه ميشال مراد، الصادر عن دار المشرق، العامّ ١٩٨٤. ففي المؤلّف الأخير هذا أدرج المصنّف سبعًا وأربعين طائفة من الأمثال العالميّة ابتداءً بالأمثال الأرمنيّة وانتهاءً بالأمثال اليونانيّة. أمّا في كتاب **أروع ما قيل من الأمثال**، فقد أدرج إميل ناصيف اثنين وخمسين مجموعة من الأمثال العالميّة ابتداءً بالأمثال الأرمنيّة وانتهاءً بالأمثال اليونانيّة، وذلك بزيادة أمثال من الحضارات الخمس التالية: البانتونيّة، البلجيكيّة، السنكريتيّة، المالغاشيّة، النغريسيّة.

وإذا كان مراد قد خصّص بابًا للأمثال العربيّة، الفصحى منها والعاميّة، تجاوز الستّين صفحة، وبابًا آخر للأمثال الدينيّة: الإسلاميّة والمسيحيّة والهندوسيّة والبوذيّة، تجاوز بدوره الثلاثين الصفحة؛ فإنّ ناصيف لم يتطرّق بأمثاله إلى الدينيّة منها، واكتفى بذكر بعض الأمثال العربيّة مدرجًا إيّاها في ترتيبها بين الأمثال العالميّة.

ولئن ذكر ميشال مراد في كتابه روائع الأمثال العالميّة الصادر قبل **أروع ما قيل من الأمثال** بعقد من الزمن، أهمّ المراجع التي استعان بها، وهي عشرة باللغة العربيّة وخمسة باللغة الفرنسيّة، إلّا أنّ ناصيف لم يذكر أيّ مصدر أو مرجع في كتابه هذا، لا سيّما أنّه عدّد في القسم الأوّل ستّة وستّين كتابًا من كتب الأمثال العربيّة. أليس من حقّنا أن نسأله من أين استقى أمثاله؟

لقد صُدِّر كلّ فصل من فصول الأمثال في كتاب **روائع الأمثال العالميّة** بمعلومات مقتضبة عن الدولة أو الحضارة صاحبة الأمثال، تخصّ السكّان، أجناسهم، لغاتهم ولهجاتهم، مساحة الدولة وموقعها والمؤثّرات الأخرى. ورتّبت الأمثال داخل كلّ مجموعة بحسب موضوعاتها التي أُدرِجت بدورها بترتيب ألفبائي ظاهر. أمّا ناصيف في كتابه، فلم يذكر أيّ تمهيد أو تعريف في مقدّمة كلّ مجموعة عالميّة، كما أنّه لم يستعن بأيّ ترتيب في تعداد الأمثال، فجاءت لا يربط بعضها ببعض أيّ رابط، ولا ينتقل واحدها إلى الآخر عبر أيّ ترتيب ظاهر. فكأنّي به قد جمعها «من كلّ وادٍ عصًا».

وقد يسأل القارئ، ما الفائدة من إظهار هذه المقارنة، وخاصّة على صعيد الشكل، بين روائع الأمثال العالميّة و أروع ما قيل من الأمثال؟ وما الهدف الذي يرمي إليه كاتب هذه السطور من وراء هذا العرض؟ فإذا كنتُ قد بيّنتُ على مستوى الشكل تأثّر إميل ناصيف بمؤلّف ميشال مراد والسير على منواله، فما ذلك إلّا لأُبيِّن الثغرات العديدة والعيب المنهجيّ الفادح في كتاب إميل ناصيف على صعيد المضمون. وثمّة نماذج صريحة واضحة، وضوح الشمس في الظهيرة، وما هي إلّا غيض من فيض، تثبت ذلك.

لقد أدرج ناصيف في فصل الأمثال الأرمنيّة سبعة وعشرين مَثَلًا (٢٧)، من بينها عشرون مَثَلًا منقولة نقلًا حرفيًا عن كتاب روائع الأمثال العالميّة. وذلك على طراز:

«مَن تَمتّع بالأخلاقِ الحَسَنَةِ تَحلٌ بعقدٍ من الدُرّ». أروع ما قيل من الأمثال.

«مَن تمتّع بالأخلاقِ الحسنة تحلّ بعقدٍ من الدرّ». روائع الأمثال العالميّة.

وفي فصل الأمثال الإسبانيّة استشهد ناصيف بسبعة وعشرين مَثَلًا، منها ستّة وعشرون مَثَلًا منقولة نقلًا حرفيًا عن روائع الأمثال العالميّة. وذلك على النحو التالي:

«ينبغي أن نأخذَ السَّهلَ على أنّه صَعبٌ، والصَّعبَ على أنّه سَهلٌ». أروع ما قيل من الأمثال.

«ينبغي أن نأخذَ السّهلَ على أنّه صَعب، والصّعبَ على أنّه سَهل». روائع الأمثال العالميّة.

وفي فصل الأمثال الأفريقيّة استعان ناصيف بسبعة عشر مَثَلًا منقولة نقلًا حرفيًا عن روائع الأمثال العالميّة، على الشكل التالي:

«خِلالَ شيخوخَتِنا نَتَدفّأ بالحطب الذي جَمَعْنَاهُ في شَبَابِنا» أروع ما قيل من الأمثال.

«خلالَ شيخوختنا نتدفّأ بالحطبِ الذي جمعناهُ في شبابنا» روائع الأمثال العالميّة.

قد نملُّ ويملّ القارئ معنا، إن حاولنا أن نورد مَثَلًا واحدًا من كلّ مجموعة منقولًا نقلًا حرفيًا. وكم بالحري إذا كان لدينا سبعٌ وأربعون مجموعة، تتراوح أمثال الواحدة منها بين الخمسة عشر مَثَلًا والثلاثين. لكن، وإذا كان «المكتوب يُقرأ من عنوانه»، فإنّنا قرأناه أيضًا من آخره، فوقعنا على ما وقعنا عليه في البداية وصحّ بذلك القول السابق المأثور. فمن أصل سبعة أمثال في فصل الأمثال الهولنديّة، نقلت ستّة أمثال نقلًا حرفيًا عن كتاب الروائع. ومن أصل أربعة عشر مَثَلًا في فصل الأمثال اليابانيّة، نقل ناصيف عشرة أمثال نقلًا حرفيًا عن الروائع. وفي باب الأمثال اليوغوسلافيّة، جاء ثلاثة عشر مَثَلًا منقولة نقلًا حرفيًا من أصل ثلاثة عشر، عن كتاب الروائع. وكلّ الأمثال المنقولة هذه نُقِلت بالطريقة الحرفيّة نفسها المبيَّنة في البدء.

واللافت الغريب أنّ الأمثال المنقولة جاءت بحرفيّتها كما هي في كتاب روائع الأمثال العالميّة، حتّى مع بعض الأخطاء اللغويّة النادرة. وهو أمرٌ يؤيّد زعمنا ويعزّز حججنا، ويصحّ فيه قول المَثَل «أحَشَفًا[٢] وسوءَ كيلةٍ؟!».

وإليك مثالًا: «لَيْس من ثوبِه يُعرف العاقل، بل من أعماله» ورد هو نفسه في الكتابين، فصل الأمثال الأفريقيّة. والصواب: «لا يُعرفُ العاقلُ من ثوبِه، بل من أعماله».

وآخر: «خِلال شيخوختنا نتدفّأ بالحطب الذي جمعناه في شبابنا»؛ كما هو في الكتابين، فصل الأمثال الأفريقيّة. وجه الصواب: «في أثناء (في أيّام) شيخوختنا نتدفّأ بالحطب الذي جمعناه في شبابنا».

---

(٢) الحَشَف: أردأ التمر. والأمثال المنقولة ليست من النوع الرديء، بل عمليّة النقل هي الرديئة. ويُطلق المَثَل على وصف مَن يجمع بين خصلتَين رديئتَين.

وثالثًا: «الجبان شخصٌ يفكّر بساقيْه عند الخطر»، هو هو في الكتابين، فصل الأمثال الألمانيّة. وجه الصواب: «الجبان يفكّر في ساقيْه عند الخطر».

يعلم العاملون في الترجمة والمتخصّصون بها، أنّ ثمّة ستّ طرق أو أكثر تصلح لنقل النصّ الأدبيّ من لغة إلى أخرى. وقد تراعي كلّ واحدة من هذه الطرق أو الإمكانات الخصائص الفنّيّة التالية: المضمون، حرفيّة النصّ، التشابيه والصور، التقطيع الشعريّ أو شكل النصّ الطباعيّ، الأصوات الداخليّة والإيقاع أو الجَرْس، وغيرها من الخصائص التي تبدو بارزةً في نصّ أكثر منها في غيره، تبعًا لإطاره الخارجيّ العامّ وسياقه في المؤلَّف[٣]. وما يذهلنا أنّ مؤلّف أروع ما قيل من الأمثال لم يُوفّق في نقله الأمثال من مصادرها ومراجعها إلّا إلى الطريقة نفسها التي وفّق إليها مؤلّف روائع الأمثال العالميّة رغم تعدّد الإمكانات والطرق، ورغم اختلاف الأذواق الأدبيّة وتمايز الأحاسيس الفنّيّة.

نحار كيف نُنصف إميل ناصيف في مؤلّفه الجديد هذا، فمعلوم أنّ لا أهمّيّة تُذكر لمؤلَّف جديد إنْ لم يحمل مضمونًا مستحدثًا، أو موضوعًا غير مطروق، أو نصوصًا فريدة من نوعها إلخ... كم كان أنفع وأنسب لو اكتفى ناصيف بنشر القسم الأوّل من كتابه على أعمدة الصفحات الثقافيّة في المجلّات أو الجرائد، لما فيه من نفع وإيجاز وإصابة؟ لكنّه، ما دام قد أصرّ على نشر قسمه الثاني بعد أن اقتبس سواده الأعظم من كتاب ميشال مراد، فيا ليته ذكر مصدره، ولو مرّة واحدة، فأنصفه وردّ الفعل إلى فاعله الأصيل، ولكان إذ ذاك وفّر علينا مشقّة الانتقاد.

ريمون حرفوش

حوليّات

فرع الآداب العربيّة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - جامعة القدّيس يوسف
المجلّد السادس - أ -، بيروت، ١٩٩١-١٩٩٢، ٤٨٨ صفحة

إنّه المجلّد الأوّل الذي تصدره إدارة فرع الآداب العربيّة بكلّيّة الآداب في الجامعة اليسوعيّة لتكريم البروفسور الأب جان موريس فِييه الدومنيكيّ. وسيصدر لاحقًا مجلّد ثان. فالأب فِييه، الذي بلغ الحادية والثمانين من عمره، عالِم عَلَم أمضى نحو نصف قرن في بلادنا العربيّة يخدمها بأبحاثه ونشاطاته التربويّة والثقافيّة المتنوّعة. وكُتُبه ومقالاته التي وضعها في الشؤون الشرقيّة تناهز المائة والأربعين، وبعضها نُقل من أصله الفرنسيّ إلى الفارسيّة والعربيّة، نذكر منها على سبيل المثال: أحوال النصارى في خلافة بني العبّاس[٤]،

---

(٣) راجع في هذا الصدد: مقالة «مؤلّف الظلّ على رؤوس أنامله يكتب، يخفر، ينسرح، والإمكانات»، للدكتور هنري عويس، النهار؛ ٩٥/٩/٢٩، ص ١٥، عمود ٤-٦.

(٤) نقله حسني زينه، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٤٢٤ ص.

والكنيسة السريانيّة الشرقيّة[٥]، وكتاب حول القدّيسين السريان هو الآن جاهز للطبع. ولا يزال الأب فيه يننيّ الأبحاث، ويشرف على الأطروحات، ويدرّس الحضارة العربيّة، الإسلاميّة منها والمسيحيّة. وقد اعترفت بجهوده وفضله مؤسّسات مختلفة فعُيّن عضوًا في اللجنة البابويّة للعلوم التاريخيّة (١٩٨٢)، ونال جائزة شلُمْبرجر من معهد فرنسا Collège de France (١٩٩٤).

والمقالات المدرجة في المجلّد الذي قُدّم إليه، هي في معظمها من تأليف زملائه أو مَن تتلمذوا عليه وجلّوا. ولا بأس من إدراج عناوين تلك المقالات لأهمّيّتها:

- «جوانب من تاريخ لدّ العثمانيّة في القرن العاشر الهجريّ/ السادس عشر الميلاديّ»، بقلم محمّد عدنان البخيت، رئيس جامعة آل البيت في عمّان.
- «نظريّة البينة عند بروكوبيوس التيصريّ: دراسة في منحى (الاقتداء بالقدامى) في الآداب البيزنطيّة»، بقلم الأب روبير بندكتي اليسوعيّ، جامعة القدّيس يوسف.
- «أصل عائلة جبران خليل جبران»، بقلم متري سليم بولس، جامعة القدّيس يوسف.
- «قراءة قوميّة في فكر عبد الرحمٰن الكواكبيّ»، لإبراهيم بيغضون، الجامعة اللبنانيّة.
- «مفاهيم الفكر واللغة ودور التربية في إنمائها»، بقلم محمّد الخوالده، جامعة اليرموك.
- «أبو الشمقمق شاعر عصر الفقر (ت ٢٠٠/ ٨١٥)»، لسهيل زكي سليمان.
- «الدبلوماسيّة الألمانيّة ومحاولات إحياء الجامعة الإسلاميّة بين السلطنة العثمانيّة والمغرب الأقصى (١٨٧٠-١٨٩٠م)»، لعبد الرؤوف سنّو، الجامعة اللبنانيّة.
- «أبو محمّد البربهاريّ (٢٣٣/ ٨٤٧-٣٢٩/ ٩٤١) وأثره في حياة عصره العامّة»، بقلم السيّدة هبة شبارو - سنّو.
- «نظريّة المعرفة بين الفلسفة وعلم الاجتماع»، بقلم سعدي ططاوي، الجامعة اللبنانيّة.
- «مقدّمة في تاريخ الفنّ»، لعبد الرحيم غالب، الجامعة اللبنانيّة.
- «البعد المسيحيّ في الأدب العربيّ الحديث»، لنديم نعيمه، الجامعة الأميركيّة، بيروت.

وفي المجلّد قسم ثانٍ يحتوي على ٢٤ أنموذجًا من الأطاريح التي قُدّمت إلى فرع الدراسات العربيّة في الجامعة اليسوعيّة إبّان السنتين ١٩٩١ و١٩٩٢، وتتوزّع بين شؤون اللغة العربيّة وآدابها، والتاريخ، والفلسفة، والإسلاميّات، والتربية. يضاف إلى ذلك جدول بخرّيجي الدراسات العليا للسنتين المذكورتين مع الموضوعات التي تقدّموا بها والدرجات التي نالوها.

هذا وإنّنا نترقّب صدور المجلّد الثاني واثقين بأنّه سيذخر بالفوائد على غرار المجلّد الذي سبقه[٦].

أ. ك. حشيمه

---

(٥) كتب نقله الأب كميل حشيمه اليسوعيّ، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٥٦ ص.
(٦) كان هذا التعريف قد أُنجز وطُبع لمّا نُعي إلينا الأب فيه، وقد توفّي يوم ١١/١١/١٩٩٥. رحمات الله عليه.

Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)

Tome LII, 1991-1992, 490 pages

مجموعة أبحاث ودراسات

جامعة القدّيس يوسف، بيروت

المجلّد ٥٢، ١٩٩١-١٩٩٢، ٤٩٠ صفحة

لا شكّ في أنّ قرّاء مجلّة Mélanges العريقة ومحبّيها سيتغاضون عن تأخّر صدورها في الموعد المألوف، إذا ما اطّلعوا على مضمون مقالاتها. فجميع هذه الأبحاث، وعددها ستّة، لممّا يهمّ العلماء إلى أبعد الحدود.

المقالة الأولى (ص ١-٧٢) هي من تأليف المستشرقة الرومانيّة السيّدة يُوانا فِيُودُورُوف، بها حقّقت نصًّا من تاريخ أشراف الأفلاخ المدرج في كتابٍ للبطريرك مكاريوس الزعيم عنوانه مجموع لطيف. وأهمّيّة هذا النصّ مردّها إلى أنّه لم ينشر بالطبع حتّى الآن، وأنّه يثبّت الأصل الرومانيّ المفقود الذي اقتُبس منه، وأخيرًا أنّه يشهد بصراحة للعلاقات الثقافيّة التي قامت بين العرب وسكّان رومانيا. ولقد استهلّت المستشرقة دراستها بمقدّمة ضافية ثمّ نشرت النصّ العربيّ ونقلته إلى الفرنسيّة مشفوعًا بالتعابق والشروحات.

المقالة الثانية (ص ٧٣-١١٩) عُنيت «بالمقابر الدفينة المحاطة بِسياجات» الموجودة في قرية دير سنبل بمنطقة جبل الزاوية في شمال سورية. وهي بقلم العالمَين م. غريسهايمر Griesheimer وأ. نقّاش. وهي تركّز على الناحية الأثريّة والهندسيّة، وتشفعها سلسلة من الصور والرسوم المعبّرة التي تبرز ما كانت عليه الأبنية السوريّة من جمال في أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس. - والمقالة السادسة (ص ٣٦٩-٤٩٠)، التي ألّفها أ. نقّاش أيضًا وج. تات Tate، تُعنى أيضًا بقرية دير سنبل في قسمها القديم الذي ترقى آثاره إلى القرن الرابع، والنصّ مشفوع بالكثير من الصور الرائعة والرسوم الدقيقة.

المقال الثالث (ص ١٢١-١٩٦) هو بقلم الأب لويس پُوزيه المختصّ بتاريخ دمشق في العصور الوسطى، وعنوان بحثه «مدارس دمشق وأساتذتها في القرن السابع/ الثالث عشر». ومن المعروف أنّ معاهد التدريس كثرت في الفيحاء على نحوٍ عجيب حتّى ناهز عددها، حوالى العام ٧٠٠ هـ، ٩٤ مدرسة!

أمّا المقال الرابع (ص ١٩٧-٢٢٦)، فهو من تأليف الأستاذ جان پول ري كُوكيه Rey-Coquais المختصّ بالآثار الرومانيّة واليونانيّة، ويدرس الكتابات الباقية على أبنية «الجبل العجيب»، وهو مرتفع يقع على ضفّة العاصي اليمنى بين أنطاكية وسلوقيه.

والمقالة الخامسة (ص ٢٢٧-٣٦٨) دراسة مستفيضة بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ عنوانها «اللغة العربيّة والمنطق وعلم اللاهوت عند إيليّا النصّيبيني». وفي هذه الدراسة يحقّق الأب سمير نصّ المجلس السادس من المجالس التي جرت بين إيليّا مطران نصّيبين والوزير أبي القسم الحسين بن عليّ المغربيّ. وموضوع هذا المجلس الدفاع عن

اللغة السريانيّة في وجه العربيّة، وما هذا الدفاع اللغويّ إلّا مطيّة لإبراز دور السريان عامّة لاسيّما في الحقل الثقافيّ. وتكمن أهمّيّة هذا النصّ في أنّه ينطلق من الحوار اللغويّ ليفضي إلى حوار ثقافيّ ويعالج مسألة العلاقة بين اللغة والمنطق، والمنطق والوحي، وإنّها في الحقيقة مسألة ما زالت تشغل الناس حتّى اليوم، واليومَ خاصّةً في العالم العربيّ والإسلاميّ، إذ السؤال مطروح: هل يمكن الانصراف إلى العلوم العقليّة من دون أن نعرّض الدين إلى خطر الاهتزاز؟ وكان جواب النصّيبيني أنّه لا بدّ من مواجهة هذا التحدّي. وإنّه على حقّ لأنّ تحدّي الحرّيّة لممّا يشرّف الإنسان، بل هو من جوهر الإنسان.

أ. ك. ح.

تاريخ فنّ الطباعة في المشرق

تأليف الأب لويس شيخو اليسوعيّ
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ٢٨٢ صفحة، تجليد فنّيّ مع قميص

كان من عادة المغفور له العلّامة الأب لويس شيخو اليسوعيّ أن يكتب لمجلّته المشرق المقالات المستفيضة، يجزّئها أقسامًا تصدر على التوالي، ثمّ يجمعها عند النجاز فتأتي كتابًا متكاملًا.

إلّا أنّ الظروف لم تسمح له دومًا بإخراج مقالاته المتسلسلة المهمّة على النحو المذكور، فبقي بعضها طيّ صفحات المشرق، في حين يجدر بها أن يُوسّع نطاق انتشارها. ومن جملتها مجموعة الأبحاث التي أطلق عليها شيخو عنوان «تاريخ فنّ الطباعة في المشرق».

لقد صدرت هذه المقالات بدءًا من سنة ١٩٠٠ (المشرق ٣، ص ٧٨ وما يليها) وتناولت بإسهاب وشمول نتاج المدّة المتراوحة بين بدايات المطابع وزمن المؤلّف، فجاءت وثيقة بالغة الأهمّيّة لا غنى عنها لدارسي تاريخ الكتاب المطبوع في بلادنا. وها إنّ دار المشرق قد آلت اليوم على نفسها أن تجمع شتات تلك الأبحاث القيّمة في مجلّد واحد، وتصدرها ضمن مجموعة «مؤلّفات الأب لويس شيخو» الأدبيّة ليساهم الكتاب الجديد، إلى جانب ما سبقه، في إبراز وجه الحضارة المشرقيّة النيّر على النحو الذي أراده العلّامة اليسوعيّ الشهير. وزيادة في وضوح الإخراج وتيسير الرجوع إلى المعلومات، بُوّبت المعطيات تبويبًا جليًّا، وزيدت مجموعة من الفهارس التي لا بدّ منها لاستعمال الكتاب على أنفع وجه: فهرس المطابع، وفهرسَين للمؤلّفين وسواهم من الأعلام، وفهرس رابع للمؤلّفات المذكورة.

أ. كميل حشيمه

زيادات حقائق التفسير

لأبي عبد الرحمان محمّد بن الحسين السلميّ
(توفي ٤١٢ م/ ١٠٢١ هـ)
حقّقها جيرهارد بوورينغ
أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة ياتل
سلسلة «بحوث ودراسات» بإشراف كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
في جامعة القدّيس يوسف،
بيروت، ٢٩٠ صفحة، تجليد فنّيّ مع قميص

كتاب زيادات حقائق التفسير يفسّر القرآن الكريم تفسيرًا صوفيًّا، وطبعته هذه تستند إلى مخطوطة يتيمة محفوظة في خزانة كتب «غازي خسرو بغوڤا» في ساراييڤو بالبوسنا. والكتاب تفسير أصغر للقرآن أراده السلميّ ذيلًا لتفسيره الأكبر حقائق التفسير.

زيادات حقائق التفسير مرتّبة ترتيبًا تتابعيًّا، فقد اختار مصنّفه نحو ستمائة آية أو قطعة آية فسّرها، وبعد كلّ واحدة منها ذكّر عددًا من التعليقات على أكثر من ألفي كلمة أو مسألة اقتبس ثُلُثَيها من كتّاب عاشوا بين القرنين الثاني/الثامن والرابع/العاشر وذاع صيتهم في أوساط الصوفيّة. وأهمّ الأعلام الذين استشهد بهم جعفر الصادق وسهل التستريّ وابن عطاء الآدميّ وأبو بكر الواسطيّ.

ويتضمّن كتاب الزيادات مجموعةً كبيرة من المصادر الأصليّة غير المعروفة، التي لا وجود لها إلّا في الكتاب هذا، وهي عظيمة الفائدة لتاريخ بدايات التصوّف. ويبرز الكتاب طريقة المتصوّفة في تفسير القرآن وهي طريقة كان لها بليغ الأثر في قسم كبير من تفاسير القرآن باللغة العربيّة (واللغة الفارسيّة في ما بعد).

أ. ك. حشيمه

لُباب المُحصَّل في أصول الدين

تأليف العلّامة ابن خلدون
تحقيق الدكتور رفيق العجم
السلسلة الفلسفيّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ١٥٢ صفحة

أتمّ كتاب «لُباب المُحصَّل» بسمة أعمال علم الكلام الإسلاميّ المتأخّر، علمًا أنّ ابن خلدون قد كتبه في ريعان شبابه. والمخطوط الذي اعتمدت عليه نشرة المحقّق والدار هو بخطّ العلّامة نفسه. وقد جاء مضمون الكتاب معبّرًا عن معان انطلقت من نبعات إسلاميّة عربيّة صرفة، بمثل ما أظهر قدرات متميّزة في استقبال فكر الآخر وحججه العقليّة، بعدما طبعها بطابع العربيّة والمفاهيم الإسلاميّة. وشاءت أن تنضج كلّها في محصّل الرازيّ

وشرحه للطوسيّ، حيث بلغت ابن خلدون واضحةً عميقة، عقب اختمار طويل وتضلّع من المنطق والفلسفة إلى جانب أصول الدين، وبعد تقاطع التيّارات المعتزليّة والأشعريّة والماتريديّة والظاهريّة والباطنيّة.

وقد عالج الكتاب موضوعين: موضوع عقليّ منطقيّ، وردت فيه أبحاث البديهيّات والنظر والدليل، إلخ. وموضوع كلاميّ توحيديّ، ضمّ رُكنَي الإلهيّ والسمعيّ. فجاء الإلهيّ ليبحث في أدلّة وجود الله وصفاته، وسَرْدُ السمعيّ مسائل النبوّة والمعاد والأسماء والإمامة.

وألحق الكتاب، إلى جانب المقدّمة التحليليّة، بفهارس للمصطلحات والأعلام والفرق.

د. ع.

في آفاق الحوار الإسلاميّ المسيحيّ

تأليف آية الله السيّد محمّد حسين فضل الله
دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤، ٤٥٨ صفحة

ما زال الحوار من أكثر الموضوعات إثارةً للاهتمام، إن على الصعيد المحلّيّ في لبنان أو على الصعيد العالميّ. ولم يعد الأفراد وحدهم معنيّين بهذا الشأن، بل أخذت الحكومات نفسها تسعى جهدها لتحاشي الصراعات بين الحضارات كما تصوّر ذلك صموئيل هُونتِنغتُن عام ١٩٩٣.

في عدد سابق من المشرق (١٩٩٥، ص ١٢٣-١٣٨) زاجعنا كتابين ظهرا في لبنان وهما يعالجان موضوع الحوار، أوّلهما بعنوان العلاقات الإسلاميّة - المسيحيّة، مركز الدراسات الإستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٤؛ والثاني بعنوان في آفاق الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤. وفي كلامنا على المؤلّف الأخير توقّفنا فقط عند مقالات السيّد محمّد حسين فضل الله حول الحوار، وأعرضنا عمّا ورد في الكتاب من محاضرات ومقابلات، ويوازي مجموعها نحو ثلثَي الكتاب. ولمّا كانت إدارة المشرق قد تلقّت من سماحة الشيخ المؤلّف نسخةً هديّةً من كتابه، رأينا من المفيد أن نكمّل ما نقص في عرضنا السابق.

وأوّل ما نشير إليه، سياقُ الموضوعات التي ضربنا صفحًا عنها في مراجعتنا الأُولى. في الفصل السادس يحاور السيّد فضل الله الكهنة والقساوسة والرهبان:

١ - حوار مع ثلاث شخصيّات من الطائفة البروتستانتيّة: الهولنديّ، والأمريكانيّ، .. (ولا ذكر للثالث!)، ١٩٩٢.
٢ - حوار مع الكاهن الإيطاليّ برناردو تشيرفليرا، ١٩٨٨.
٣ - حوار مع القسّيس الهولنديّ أندرو، ١٩٩٢.

٤ - حوار مع المطران جورج خضر من خلال الصحافة اللبنانيّة، ١٩٩٢.
٥ - مع الخوري يوحنّا كوكباني، ١٩٨٧.
٦ - العظة التي ألقاها غبطة البطريرك إغناطيوس الرابع خلال القدّاس في دمشق، ١٩٩٣.

في الفصل السابع: محاضرات:
١ - في الجامعة الأميركيّة ٢٢/١٢/١٩٨٧
٢ - في الجامعة الأميركيّة ٢٢/١٢/١٩٩٢
٣ - في كلّيّة بيروت الجامعيّة (نشر النصّ في جريدة النهار) ٢٧-٢٨/ ١/١٩٩٣
٤ - في الجامعة الأمريكيّة ١٩/١/١٩٩٤
أُلحقت المحاضرتان الثانية والرابعة بالأجوبة عن الأسئلة التي طرحها المستمعون. وفي الرابعة إشارة إلى أنّ صاحب الدعوة هو نادي السلام وحقوق الإنسان في الجامعة.

في الفصل الثامن: مقابلات
التاريخ: ١٩٩١-١٩٩٢-١٩٩٣؛
مع جرائد: النهار، السفير، الديار، نداء الوطن
ومجلّات: العهد، السبيل، البلاد
ومقابلة صحفيّة لم تُنشر (موثّق مدنيّ).
ليس من جديد يُزاد على ما أوردناه سابقًا في شأن الفصول الخمسة الأولى، سوى أنّ القارئ سوف يلحظ أنّ اللهجة تختلف في بعضها عمّا هي في بعضها الآخر. فعندما يلتقي السيّد فضل الله الكهنة والقساوسة الأجانب، فإنّه يتكلّم وهم يصمتون. ثمّ تراه يجيب عن الأسئلة التي يطرحها عليه الكهنة والأساقفة المحلّيّون، ولا تختلف الطريقة هنا عمّا هو مألوف في مقابلة تتخلّلها الأسئلة والأجوبة. أمّا في المحاضرات، فمن الواضح أنّ السيّد العلّامة يتكلّم وجمهوره يصغي. فيتبادر إلى ذهن القارئ السؤال التالي: هل هذا حوار؟ والظاهر في الواقع أنّ العلّامة الكريم يلجأ إلى جميع الفنون الأدبيّة على أنّها منابر لتبيان مفهومه الحوار. ولا شكّ في أنّه يعترف في عدّة أماكن أنّ ذلك ليس سوى خطوة أولى، وما يقوم به إن هو إلّا خلق المناخ الملائم للحوار. فالمهمّ هو الاستمرار في إلقاء الكلمة ومساعدة الناس حتّى يتغلّبوا على خوفهم من الإفصاح عمّا يدور في خلدهم حقًّا أمام «الآخر».

كما أنّ سماحة الشيخ يعلن أنّه متّصل بالشعب ويرفض أن يكون أسيرَ دورٍ تفرضه عليه المؤسّسات من أمثال المجلس الأعلى الشيعيّ الإسلاميّ. وهذا ما قاله لصحفيّ من جريدة الديار (ص ٣٦٦): «منذ البدايات، عندما تأسّس المجلس الشيعيّ وكنت وسيطًا بين الذين يختلفون حول بعض القضايا المثارة آنذاك، قلت إنّني لن أنتخب، ولن أنتخب، لا تعقيدًا من المجلس ولا تعقيدًا من الذين يشرفون على المجلس لأنّني أحترمهم، ولكن لأنّ أسلوبي في العمل السياسيّ والدينيّ لا يطيق أن يحبس نفسه في هذه الدوائر، لأنّني أعمل على مستوى العالم الإسلاميّ كلّه بالطريقة المنفتحة على الواقع الدينيّ والسياسيّ

«الآخر» بأنّه لا ينبغي أن تثير فيه تلك الفكرة أيّ مخاوف، كما يشهد لذلك ١٤ قرنًا من تسامح الإسلام.

أمّا في أمر «الجزية» و«الذمّة» وما يثار حولهما من انتقادات معهودة، فإنّ لسماحته في ذلك تفسيرات تلفت الانتباه، إلّا أنّها غير مقنعة كلّ الإقناع. كما أنّ له تفسيرًا فريدًا للآية الإنجيليّة «مَن ضربك على خدّك الأيمن فأدِر له خدّك الأيسر» (ص ٢٢٢).

إلّا أنّ البرهان القاطع الذي يستند إليه السيّد محمّد حسين فضل الله هو، على ما يبدو، أنّه ليس للمسيحيّين من شريعة منزلة أو حكم. وعندما يشير موفّق مدنيّ، في المقابلة التي لم تُنشَر، إلى أنّ الدولة الإسلاميّة تثير، لا محال، معارضة «الآخرين» لأنّها مبنيّة على المعتقد الدينيّ (ص ٤٤٥)، لا يتمالك السيّد من إبداء انزعاجه ويشكو اضطهاد الصحافة إيّاه، ويقول: «لماذا تريد أن تضطهدني لتصادر وجهة نظري، أُدخُلْ ساحة الصراع معي إذا كنت تحترم فكرك، وأدخلُ ساحة الصراع معك إذا كنتُ أحترم فكري، ولنحتكم للناس الذين يفكّرون لتكون المسألة لمَن هو أقوى في ساحة الصراع. إنّ القضيّة في هذا المجال أنّ العلمانيّين يطرحون ذلك لا المسيحيّة، وأنّ العلمانيّين يطرحون ذلك لا الإسلام» (ص ٤٤٨). ويقول أيضًا: «إذًا على هذا الأساس نعيد ما تحدّثنا عنه سابقًا: هل تقوم الدولة على الاجتماع، أو تقوم الدولة على الفكر الأقوى؟ لا بدّ أن تكون هناك أقلّيّة وأكثريّة. إذا لم تكن هناك أقلّيّة دينيّة فهناك أقلّيّة فكريّة أو حزبيّة أو ما إلى ذلك» (ص ٤٤٩).

ثمّ ينتقل من قوّة الفكر إلى الوزن الديمغرافيّ ليفضي إلى القول التالي: «ليست المسألة أن يقبل الآخرون أو لا يقبلون، بل المسألة هي ما هو حجم الذين يقبلون وما هو حجم الذين لا يقبلون، إذا كنّا نريد أن تجري الأمور على أساس الحجم. وأمّا إذا أردنا أن تسير الأمور على أساس ما هي الحقيقة هنا، وما هي الحقيقة هناك، فقد ندخل في متاهات كبيرة. لذلك قد تكون مسألة الحجم الإنسانيّ في هذا الجانب هي الحلّ الذي هو أقلّ خطأً، لأنّه ليس من الضروريّ أن يكون هو الحلّ الأقرب إلى الواقع» (ص ٤٥٠).

لا شكّ في أنّنا لا نستطيع انتقاد سماحته لأنّه لا يُفصح عن نواياه. فهو، على العكس، صريح جدًّا، ولا يدعك تحتار في أمره، وهدفه الأخير هو الدولة الإسلاميّة، والمسلم الحقّ لا يسعه أن يتقدّم بمشروع سواه.

إلّا أنّنا نتردّد قبل أن نصدر حكمًا نهائيًّا بسبب أفكار الشيخ فضل الله حول الفاتيكان. فإنّه يقول بأنّ هذه الدولة لم تكن على حقّ لمّا اعترفت بإسرائيل، وما كان عليها أن تفعل ما فعلت. ولئن اعترض أحد بقوله إنّ إسرائيل هي أمر واقع، أجابه سماحته أنّ الشيطان أيضًا هو أمر واقع ولكنّنا لا نريد أن نقدّم له مقعدًا في قاعات محاضراتنا. والفاتيكان مرجع روحيّ، ومن ثمّ عليه أن يحافظ على المبادئ الروحيّة في وجه الواقع السياسيّ المزعوم. ونقول نحن: هل من غير اللائق لو سألنا الشيخ الجليل: أليس النظام الإسلاميّ المطلوبُ إقامته في العالم، هو أيضًا مبدأ روحيّ يجب التمسّك به في مواجهة الواقع السياسيّ؟

أ. جون دنوهيو

البيانات المسيحيّة الإسلاميّة المشتركة
من ١٩٥٤م/ ١٣٧٣ هـ إلى ١٩٩٢م/ ١٤١٣ هـ

جمعتها جوليت حدّاد،
بإشراف الأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعيّ
والدكتور هشام نشابه
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ٣٠٦ صفحات

صدر هذا الكتاب برعاية معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف، وهو يبرز أهمّيّة اللقاء بين الديانتين الموحِّدتين الكبيرتين والشوط البعيد الذي قُطع في هذا المجال إبّان السنين الأربعين الأخيرة.

وقد جُمعت الوثائق بحسب ترتيبها الزمنيّ بدلًا من الترتيب التحليليّ لأنّ التنسيق الزمنيّ يسمح بملاحظة التطوّر الناتج، مع المحافظة على نظرة أقرب إلى الموضوعيّة. والمجموعة هذه وسيلة جليلة الفائدة للباحث العلميّ ولتنمية التعارف المتبادل بين مؤمني المسيحيّة والإسلام. وفي آخر الكتاب عدد من الفهارس والجداول.

أ. ك. ح.

Les chrétiens du Proche-Orient
au temps de la Réforme catholique

par Bernard Heyberger
Ecole Française de Rome, 1994, 666 pages

مسيحيّو الشرق الأدنى في زمن الإصلاح الكاثوليكيّ

كتاب يدعوك إلى الإعجاب بمؤلّفه والثناء عليه كلّ الثناء. فقد برهن الدكتور برنار هيبرجه على أنّه من عداد المستشرقين الأفذاذ الذين أكبّوا على شؤون بلادنا بكلّ إخلاص وتفهُّم ومحبّة مقرونة بالاطّلاع الواسع والنقد المنصف العلميّ السليم.

يحدّد المؤلّف في مقدّمته المساحة الجغرافيّة التي سيتناولها بالدراسة، فيقتصر على سورية وفلسطين ولبنان، ثمّ يخصّص لموضوعه أبوابًا ثلاثة. أوّلها بعنوان «الجماعات الشرقيّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر»، وهو يعالج، في فصل أوّل، واقع هذه الجماعات من الناحية التاريخيّة وما واكبها من انقسامات، ومن الناحية الجغرافيّة وما تتصف به من تشتّت الطوائف وتداخل رُقَع بعضها برُقَع بعضها الآخر، ملاحظًا أنّ الطوائف المسيحيّة تميّزت بحركة حلّ وترحال مستمرّة. - وفي فصل ثان، وعنوانه «ذمّيّون في ديار الإسلام» يدرس الباحث وضع المسيحيّين الشرقيّين بصفة كونهم خاضعين لسلطة المسلمين

وما يلحق بذلك من واجبات كدفع الجزية، وضغوطات كارتداء الملابس المميّزة. - الفصل الثالث يتطرّق إلى مسألة تنظيم الطوائف ونظام عملها، والرابع إلى البنيتين المذهبيّة والاجتماعيّة، مركّزًا على ظواهر التضامن العائليّ ودور الأعيان. - أمّا الخامس فيتناول شؤون الثقافة والممارسات الدينيّة.

الباب الثاني، وعنوانه «من الغرب إلى الشرق»، يعالج العلاقات التي قامت بين أوروبّا والمشرق المسيحيّ، فينطلق من وصف الذهنيّة التي كانت لا تزال تسود الغرب في مطلع القرن السابع عشر وتحلم بمعاودة الحملات الصليبيّة، ثمّ تتلاشى بمرور الزمن. وخُصّص في هذا الباب فصل بالحجّ إلى الأراضي المقدّسة ومفهوم حماية تلك الأماكن، وفصل ببدايات رسالة الكنيسة الغربيّة بين الشرقيّين مع ما رافقها من مساعٍ لإحلال الوحدة، وفصل بالانتقال من مرحلة الحروب الصليبيّة إلى مرحلة حماية الغرب، لاسيّما فرنسا، للمسيحيّين الشرقيّين، وآخر بوصف عمل المرسَلين في شتّى مظاهره وأساليبه.

أمّا الباب الثالث فقد عالج موضوع «نشوء الكاثوليكيّة الشرقيّة» وتضمّن فصولًا ستّة. أوّلها أظهر الترابط القائم في البدايات بين الأرثوذكس والكاثوليك إذ كانت العلاقات بين الطرفين واقعًا راهنًا لم تتراخَ فيه الأواصر وتتمّ القطيعة إلّا بعد مدّة من الزمن. ومع تثبيت التمايز تزداد التأثيرات الرومانيّة، ويبيّن أحد الفصول كيف كانت تتمّ تنشئة الإكليرس في عاصمة الكثلكة، كما يعالج فصل آخر قيام الرهبانيّات المشرقيّة في محاولةٍ جمعت بين تقاليد الشرق وابتكارات الغرب. وهناك ثلاثة فصول تبحث مطوّلًا في تنشئة العلمانيّين الثقافيّة والروحيّة، وفي الأخويّات وسائر النشاطات التقويّة التي راجت وكان هدفها تثبيت الإيمان ونشره في سائر مظاهر الحياة اليوميّة.

وبعد هذه الأوصاف والتحاليل المستفيضة التي تستغرق نحو ٥٦٠ صفحة، يفرد المؤلّف مائة صفحة أخرى للوائح مصادره ومراجعه ولبعض الملحقات والفهارس.

حسنات هذا الكتاب الضخم كثيرة. أوّلها اتّساع رقعة مصادرها كما ذكرنا. فلم يترك المصنّف شاردة ولا واردة تمتّ إلى موضوعه إلّا اهتدى إليها شرقًا وغربًا، بين مطبوع ومخطوط، ومشهور ومغمور محفوظ، متنقّلًا بمهارة بين الأصول والدراسات، مستشهدًا بآخر ما صدر من مقالات قُبيل رفع كتابه إلى الطبع. ولكنّنا لاحظنا غياب ذكره مؤلّفات الأب بطرس ضوّ عن الموارنة، العربيّة منها خاصّة، وآخرها بالفرنسيّة. فحبّذا لو أدرجها مع ما أدرج في الصفحة ٥٩٨. كما أنّنا نأخذ عليه إهماله إلى حدّ ما، المصادر المخطوطة اللبنانيّة إذا ما قُورنت حصّتها بنصيب المخطوطات الحلبيّة. وقد استبق المؤلّف نقده ناقديه إذ برّر مسلكه بأنّ حلب كانت المركز المسيحيّ المشرقيّ الأهمّ في الحقبة التي درسها. ويا ليته، مع ذلك، حاول أن ينشد التكافؤ بين كفّتي الميزان.

وممّا يُستحسن في أسلوب لجوء المؤلّف إلى المراجع، أنّه لم يكتف بسردها عند استناده إليها، بل قوّمها وأفسح من خلالها في المجال أمام المزيد من مجالات البحث الرديفة، ممّا جعل من كتابه خير معين ومرشد لمَن يريد التعمّق في الموضوع برمّته أو بتفاصيله.

وصفة المرجعيّة التي يتحلّى بها هذا الكتاب تأتيه أيضًا من كونه يزخر بالمعلومات،

بعضها ممّا شاهده الكاتب بأمّ العين أو سمعه مباشرة (ص ١٥٨، حاشية ٣٤). وهذه المعلومات، وإن تكن في معظمها غير خافية على ذوي الاختصاص، إلّا أنّها تكتسب أهمّيّة خاصّة بفضل تجميعها وتوليفها (أطلب مثالًا على ذلك الصفحة ١٣٢، الحاشية ٣٦). وعليه فلا بدّ بعد اليوم لكلّ باحث في شؤون مسيحيّة المشرق إبّان القرنين السابع عشر والثامن عشر من الرجوع إلى هذا الكتاب الموسوعة.

وإلى جانب هذه الحسنات الجمّة في منهجيّة الكتاب، ثمّة أمور كثيرة تمتّ إلى المضمون، قد وُفّق المؤلّف في معالجتها أو تبيانها، نشير إلى بعض منها:

فقد أحسن المؤلّف، مثلًا، في تحليله نظام الطائفة، ووصفِه طرائق العلاقات فيه، من تضامن أُسَريّ، و«حماية» العامّة على يد المتنفّذين، ودور الإعيان (ص ١١٩–١٣٧).

وممّا لفت نظرنا أيضًا أنّه أنصف اليسوعيّين من جهة مواقفهم منَ التقاليد والطقوس الشرقيّة، فبيّن، خلافًا لبعض المتحاملين، أنّهم غالبًا ما دافعوا عن تلك التقاليد والطقوس، ممّا أثار عليهم حفيظة عددٍ من الرهبان الغربيّين (ص ٣١٤).

وسَرَّنا ما قال من أنّ وضع المسيحيّة في الشرق لم يكن على نحو ما وصفه بعض المرسلين أو تصوَّره عدد من الغربيّين، من تقهقر أو تخلّف، فبيّن كيف ثمّن سواهم أمورًا إيجابيّة كثيرة لَحَظُوها وقدروها.

ولا بدّ من الإشادة أيضًا مع المؤلّف بما وصل إليه نظام التعليم لدى المسيحيّين الشرقيّين. فقد كثرت المدارس وتهافت التلاميذ عليها. ويأخذ منك العجب والإعجاب إذ تطالع (ص ٤٥٩) أنّ عدد التلاميذ في مدارس دمشق الكاثوليكيّة كان، في العام ١٧٦٠، يناهز الخمسمائة، موزّعين بأغلبيّتهم على الفرنسيسيّين والكبّوشيّين واليسوعيّين، وبأقلّيّة على الموارنة والسريان والروم. وهذا لعمري عدد ضخم إذا ما قيس بعدد الكاثوليك آنذاك في المدينة المذكورة، ولم يتعدَّ ٤٦٠٠ نسمة. وكانت السلطات الكنسيّة تشجّع مؤمنيها كثيرًا على تعليم أبنائهم، وغير خفيّ ما أقرّه مجمع اللويزة المارونيّ (عام ١٧٣٦) من ضرورة فتح مدرسة في كلّ مدينة وقرية ذات شأن، وفي كلّ دير.

هذا بعض ما تميّز به كتاب الدكتور هيرجيه من جهة المضمون والمنهجيّة. وبعودة سريعة إلى الناحية الأخيرة نودّ ملاحظة بعض الهنات:

– كتب المؤلّف الأسماء العربيّة بالأبجديّة اللاتينيّة معتمدًا أسلوبًا خاصًّا به، لا هو الذي تبنّاه معظم العلماء المستشرقين ولا هو الذي تلجأ إليه العامّة، لا بل خلط الأوراق فدلّ على بعض الحروف بما يدلّ على سواها لدى المستشرقين (ḍ ترمز عنده إلى «ض» في حين أنّها ترمز عادة إلى «ذ»؛ ṣ ترمز إلى «ص»، في حين ترمز عادةً إلى «ث»، إلخ. فيا ليته راعى هذه الناحية، إذن لما بَلبل.

– وقعت بعض الأغلاط في نسخ عدد من الكلمات لعلّ مردّها إلى سوء قراءتها في الأصل: «مَسِيحيّ» حوران (maṣīhī) بدلًا من «مسيحيّ» (masīḥyyī) حوران (ص ١٦٢ حاشية ٤٠)؛ ابن «دوود» (Dawūd) بدلًا من ابن «داوود» (Dāwūd) (ص ٤٢٠)؛ يوسف زيّده (Ziyyada) بدلًا من يوسف زياده (Ziyāda) (ص ٥٣٤)؛ إبراهيم «مرفوش» (Marfush) بدلًا من إبراهيم «حرفوش» (Ḥarfūsh) (ص ٥٧١)؛ مصر «الجديد» (Al-Jadīd) بدلًا من

مصر «الجديدة» (Al-Jadīda) (ص ٥٧١)؛ إلخ.

إلّا أنّ هذه العثرات الطفيفة نقطة في بحر ما أتحفنا به مؤلّف الأستاذ هيرجه، وإنّه، بلا مراء، يتمّم الكتاب وخير مستند.

الأب كميل حشيمه

كنائس بغداد ودياراتها

تأليف الأب بطرس حدّاد
شركة الديوان للطباعة، بغداد، ١٩٩٤، ٣٣٥ صفحة

ليس مؤلّف هذا الكتاب بغريب عن قرّاء المشرق. فإنّ له في هذا العدد من المجلّة مقالًا صغيرًا تاريخيًا، وسبق أن أصدر في العدد الأوّل من السنة الماضية مقالًا آخر من النوع نفسه. وبكتابه عن بغداد بكنائسها وأديرتها يقدّم إلى قرّاء العربيّة عملًا تاريخيًّا مميّزًا جليل الفائدة من عدّة نواح. ذلك بأنّ بغداد، العاصمة العريقة بتاريخها، شاهدت على مرّ العصور من أحداث التاريخ المسيحيّ ما هو بالغ الشأن إن في صُنع تاريخ البلاد أو في تكوين حياة الكنيسة. وفي هذه الحاضرة أديار وكنائس كثيرة شهدت بذلك في الماضي وما زالت تشهد.

قسّم المؤلّف كتابه أربعة فصول. الأوّلان يتناولان بإيجاز مكثّف تاريخ بغداد وجغرافيتها، وأوضاع المسيحيّين فيها بما في ذلك محلّات السكنى وإدارة الكنائس والحياة الرهبانيّة. وهذان الفصلان هما بمثابة التوطئة لفهم الفصلين التاليين، فأوّلُ هذين، وهو الثالث في الكتاب، يستعرض تاريخيًّا وجغرافيًّا الكنائس التي كانت في بغداد قديمًا والتي تقوم فيها حديثًا. أمّا الفصل الرابع فيبحث في الأديار القديمة والحديثة.

الكتاب غنيّ بما يوفّره من المعلومات، ويستند إلى عدد كبير من المصادر والمراجع، قديمها وحديثها، باللغات العربيّة والأجنبيّة، وهو ملحق بفهارس مفيدة، أحدها للأعلام، والثاني للأماكن والثالث للألفاظ.

ولدينا ملاحظات قليلة نسوقها إكمالًا للفائدة ولتصحيح بعض الهنات:

- أورد المؤلّف في طليعة لائحة مراجعه (ص ٢٩٨) كتاب الأب ألبير أبونا: تاريخ الكنيسة الشرقيّة المطبوع سنة ١٩٧٣ في جزئه الوحيد بالموصل، ويا حبّذا لو استعان بطبعة الكتاب الثالثة الموسّعة التي صدرت في ثلاثة أجزاء عن دار المشرق بيروت، ١٩٩٢-١٩٩٣.
- ورد في الصفحتين ٢٧٦-٢٧٧ أنّ القدّيس إغناطيوس دي لويولا أسّس الرهبانيّة اليسوعيّة عام ١٥٣٤، والصحيح أنّ الاعتراف الرسميّ بالرهبانيّة تمّ في ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٥٤٠.
- كثرت الأغلاط الطباعيّة في المراجع الأجنبيّة، ولكنّها طفيفة لا تشوّه المعنى.
- يا ليت المؤلّف أبرز عناوين الكتب والمجلّات في الحواشي والمتن، كأن يصوّرها

بالحرف الثخين أو يضعها بين معقوفين ليسهل تمييزها عن النصّ.

- حبّذا لو يمتنع كتّابنا المعاصرون، ومنهم حضرة المؤلّف، عن استعمال كلمة «نصارى»، والاستعاضة عنها بلفظة «مسيحيّين» التي هي أصحّ. فالنصارى في الأصل غير المسيحيّين الأقحاح، وما هم إلّا شيعة منهم.

ومهما يكن من أمر هذه النقائص المحدودة، فالكتاب مرجع رصين موثّق، بالغ الأهمّيّة لمعرفة العراق المسيحيّ.

أ. كميل حشيمه

أرز لبنان

تأليف ديزيري صادق هزيز
ترجمة روّاد طربيه
دار المجاني، بيروت، ١٩٩٥، ١٤٠ صفحة

حاز هذا الكتاب جائزة الأكاديمية الفرنسيّة للعلوم الأخلاقيّة والسياسيّة، ولا عجب، فقد أُخرج إخراجًا غاية في الفخامة والجمال، مزدانًا بالصور الملوّنة الرائعة، ترفع من مستواه نصوص منمّقة منوّعة، بعضها من تدبيج المصنّفة وبعضها الآخر منتقى من مصادر عالميّة الشهرة لأدباء من الشرق والغرب. والكتاب أنشودة بالنصّ والصورة، تحكي أمجاد شجرة خالدة خلّدت بدورها وطنًا صغيرًا بحجمه، كبيرًا برسالته.

ك. ح.

الرياضات الروحيّة

تأليف القدّيس إغناطيوس دي لويولا
طبعة ثالثة منقّحة ومزيد عليها
نقلها إلى العربيّة الأبوان صبحي حموي وفاضل سيداروس اليسوعيّان
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ٢٨٢ صفحة

لقد ازدهرت ممارسة الرياضات الروحيّة في العالم أجمع إبّان السنوات الأخيرة، وكان لشرقنا العربيّ نصيبه الوافر في هذا المجال. فكثيرون هم الذين يُقبلون الآن على الخلوات الروحيّة مسترشدين الطريقة التي خطّها إغناطيوس دي لويولا مؤسّس الرهبان اليسوعيّين، وقد أعلن الباباوات هذا القدّيس شفيعًا خاصًّا للمنصرفين إلى الرياضات الروحيّة.

وكانت الرهبانيّة اليسوعيّة في المشرق قد سعت لتوفير ترجمات عربيّة لكتاب «رياضات» مؤسّسها، نذكر منها ما قام به الأب خليل إدّه سنة ١٩٣٦، ثمّ الأب صبحي

حمري سنة ١٩٨١ بإصدار جديد أعيد طبعه سنة ١٩٨٥.

أمّا الطبعة هذه، فقد أعاد فيها النظر الأب حمري نفسه والأب فاضل سيداروس فجاءت ترفل بتحسينات جذريّة. وممّا تميّز به أنّها نُقّحت في ضوء الدراسات النقديّة الكثيرة التي صدرت في السنوات الأخيرة حول كتاب الرياضات، وأضيف إليها مقدّمة تضمّنت عدّة عناصر، أوّلها وصف الكتاب ومراحل تأليفه والعوامل التي أثّرت في هذا التأليف. وثانيها توضيح هدف «الرياضات» وهو إصلاح الحياة بعيدًا عن الميول المنحرفة للتمكّن من اتّخاذ قرار صائب. وثالثها بيان المنهج التربويّ الذي اتّبعه إغناطيوس. ومن حسنات هذه الطبعة الثالثة أنّها أضافت إلى الفهرسين الموجودين سابقًا (قائمة النصوص الكتابيّة، وقائمة أهمّ المواضيع) فهرسًا ثالثًا شُرحت فيه أهمّ المصطلحات التي استأثر بها القدّيس إغناطيوس دون سواه من الكتّاب الروحيّين. وهذا الفهرس هو من الأهمّيّة بمكان. فقد أُورد فيه، إلى جانب اللفظ العربيّ، اللفظ الفرنسيّ، ثمّ الإسبانيّ - وهو الأصل - ثمّ الإنكليزيّ. كما أشير في إثرها إلى أرقام المقاطع التي وردت فيها المصطلحات هذه في كتاب الرياضات. وقد وُضع في متن نصّ هذا الفهرس وفي المقدّمة نجمة (*) بعد كلّ لفظ له شرح في الفهرس المذكور. وكذلك جُمعت المصطلحات المشروحة في أربع مجموعات من الموضوعات: الصلاة، الاختيار، قوى النفس، تأثّرات النفس. فهذا الفهرس المتقن وما ذكرناه من التحسينات الأُخرى التي تزيّنت بها هذه الطبعة الثالثة، لممّا يجعل من الكتاب الجديد أداة قيّمة في خدمة الباحثين والمرتاضين على السواء.

أ. كميل حشيمه

إنجيل لوقا

صعود يسوع إلى أورشليم

الجزء الثاني

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، ٩، منشورات «الرابطة الكتابيّة»،

بيروت، ١٩٩٥، ٦١٨ صفحة

صدر الجزء الأوّل من هذا الكتاب في العام ١٩٩٣، وتناول «ظهور الكلمة والرسالة في الجليل»، أي الفصول ١ إلى ٩/ ٥٠ من البشارة بحسب لوقا. والجزء الثاني هذا يدرس القسم الممتدّ من الفصل ٩/ ٥١ إلى ١٩/ ٢٧، ممّا ينبئ بأنّ هناك مجلّدًا ثالثًا قيد الإعداد لدراسة ما تبقّى من إنجيل لوقا.

أمّا الأسلوب المتّبع في الكتاب فهو غاية في الوضوح، وتفسير النصوص يتمّ على نحوٍ مفيد، سهلٍ ومعمّقٍ معًا. تُشرح كلّ مقطوعة في حدّ ذاتها، ثمّ في علاقتها مع سياقها وفي علاقتها مع الإنجيل بأسره. ومن حسنات هذه الطريقة المجزّأة أنّ التركيز أسهل، فلا يضيع القارئ بين الإسهاب المملّ والإيجاز المخلّ، بل يجد ما ينشده، كافيًا وافيًا. أضف

إلى ذلك أنّ المؤلّف لم ينسَ، من خلال شرحه، مراعاة الناحيتين الروحيّة والرعويّة، فسعى جهده ليصل بقارئه إلى صاحب «الكلمة»، بل إلى الكلمة بالذات، يسوع المسيح. ولقد وُفّق في مسعاه.

بقي أن نتمنّى على المؤلّف الصديق أن يخفّف من الأغلاط الطباعيّة (أو النحويّة) التي تشوّه جمال نصّه، فلعلّه، لكثرة ما يُنتج، وهو في ذلك ممدوح مشكور، لا يجد متّسعًا من الوقت لضبط تلك الأغلاط. نشير خاصّةً إلى مواظبته على كتابة كلمة «ابن» بالهمزة تحت ألِفها (ص ٤٢٤ إلى ٤٣٢، بضع عشرة مرّة...!)، واستعماله همزة القطع مع مزيدات الخماسي: الإرتباط (ص ١٩)، الإهتمام (ص ١٢٠)، الإنشداد (ص ٢٦٠)، إلخ. فعسى أن يكون المظهر في مستوى المخبر.

أ. ك. ح.

إنجيل يوحنّا
الجزء الأوّل: كتاب الآيات

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربيّة»، ٥، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٥، ٢١٨ صفحة

سبق هذا الكتاب في سلسلته نُظراء له دُرِس فيها بالتتابع أناجيل متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا. وفي المصنّف الخامس هذا، يعود المؤلّف إلى يوحنّا ليشرح ما لم يتسنَّ له شرحه في الكتاب الرابع. أمّا الأسلوب الذي اتّبعه، فقوامه التوقّف أوّلًا عند التفسير اللغويّ، ثمّ عند الناحية التاريخيّة، فالوجهة الرساليّة، فالصعيد اللاهوتيّ الكتابيّ. ولا شكّ في أنّ هذا المنهج يساعد القارئ في اكتشاف غنى الكتاب المقدّس وإدخاله في إطار حياته، وهذا ما ابتغاه صاحب الكتاب، فأفلح.

ك. ح.

أعمال الرسل عنصرة كلّ العصور

محاضرات نسّقها وقدّم لها الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، الجزء العاشر، الرابطة الكتابيّة ١٩٩٥، ٤٧٧ صفحة

هذا الكتاب حصيلة المحاضرات الأربع والعشرين التي تُليت في مؤتمر سيّدة البير الكتابيّ الرابع (٢٢-٢٨ كانون الثاني/يناير) ١٩٩٥. كان موضوعه «أعمال الرسل عنصرة كلّ العصور»، وشعاره «تكونون لي شهودًا إلى أقاصي الأرض».

نذكّر بأنّ «الرابطة الكتابيّة الكاثوليكيّة العالميّة» هي مؤسّسة تعنى برسالة الكتاب

المقدّس. مركزها الرئيسيّ في شتوتغارت في ألمانيا، وفروعها في بلدان العالم كلّه. أُسّست سنة ١٩٦٩. ويمكننا أن نختصر هدفها في هذه الجملة التي نقتبسها من وثيقة «تفسير الكتاب المقدّس في الكنيسة» التي نشرتها «اللجنة الحبريّة الكتابيّة»: «نحن نفرح حين نرى أسفار الكتاب المقدّس في أيدي أناس وضعاء، في أيدي الفقراء الذين يستطيعون أن يحملوا إلى تأويلها وتأوينها نورًا نافذًا على المستوى الروحيّ».

وأُنشئ للرابطة المذكورة فرع في الشرق الأوسط سنة ١٩٨٥ يضمّ الآن مصر وفلسطين والأردنّ وسورية والعراق ولبنان، وينسّق العمل فيه الخوري بولس الفغالي منذ ١٩٩١/٩/٢٥. وفي السنة ١٩٨٥، عقد هذا الفرع مؤتمره الأوّل وكان هذا اللقاء مناسبة تعارف بين العاملين في حقل الكتاب المقدّس. وانعقد المؤتمر الثاني سنة ١٩٨٨ حول موضوع «القراءة المسيحيّة للعهد القديم» ونُشرت أعماله في ١٩٩١. وانعقد المؤتمر الثالث من ٩٢/١٢/٣١ إلى ٩٣/١/٦ وكان موضوعه «الأناجيل الإزائيّة». أمّا المؤتمر الرابع فكان موضوعه «أعمال الرسل عنصرة كلّ العصور»، وانعقد من ٢٢ إلى ١٩٩٥/١/٢٨.

رجاؤنا هو ما تأمله الرابطة المذكورة أي أن يكون هذا المؤلّف الثالث الصادر عن فرع الشرق الأوسط «أداة تساعد المؤمنين على الولوج إلى سفر أعمال الرسل الذي هو امتداد للإنجيل الثالث الذي حمل كلمة الله إلى أقاصي الأرض».

أ. ص. ح.

١ – الكاهن المتجرّد
٢ – ناسك الصحراء
٣ – المتقشّف السعيد

تأليف الأب إميل الحاجّ البولسيّ
سلسلة «الشهود»، الأرقام ٤٣، ٤٤، ٤٥،
المنشورات البولسيّة، بيروت، جونيه، ١٩٩٥، ١١٣ ص، ٢٠٧ ص، ١٧٥ صفحة

ثلاثة تضاف إلى مجموعة كبيرة ناهزت الثلاثين، أنشأها الأب إميل الحاجّ بأسلوبه الجميل الشائق، ولغته السلسة، وعمق تقواه. والكتيّب الأوّل سيرة الأب أنطوان شفريه (ت ١٨٧٩) مؤسّس حركة كهنة «البرادو»، وقد أطلق عليها هذا الاسم نسبةً إلى المكان الذي بدأت فيه. والكتاب الصغير الثاني يروي حياة الأب شارل دي فوكو (ت ١٩١٦)، رسول المحبّة في صمت صومعته بالصحراء الكبيرة. والكتيّب الثالث ترجمة القدّيس يوحنّا الصليب، المتصوّف العظيم ومصلح القوانين في دير الكرمل.

وإنّنا، مع بالغ تقديرنا أسلوبَ المؤلّف الجليل، لا نرافقه في طريقة نقله الكثير من الأعلام الأجنبيّة إلى العربيّة. فلقد ترجم الأسماء الإسبانيّة إلى العربيّة على نحوٍ فيه الكثير من الاضطراب، تارةً ينقلها عن صيغتها الفرنسيّة وطورًا عن صيغتها الأصليّة وطورًا آخر عن

صيغتها المعهودة في العربيّة، ممّا يضيّع القارئ العاديّ، ويخدش حسّاسيّة مَن يلمّ بالأصول، ويفقد الكتاب بعضًا من حُسنه. فإنّك تقرأ في السطر الأوّل من الفصل الأوّل في كتاب المتقشّف السعيد أنّ هناك «مقاطعة كاستيليا Castille»، فترى أنّ المؤلّف صاغ اسم العلم من الفرنسيّة، في حين ينبغي اعتماد الأصل الإسبانيّ وهو «كاستيا Castilla»، أو الصيغة العربيّة المعهودة منذ أن كان العرب في الأندلس، وهي «قشتالة». وقال: «فالانسيا Valence» (ص ١٧) بدلًا من «بلنسية»، و«بونيفاس Boniface» (ص ٢١) بدلًا من «بونيفاثيو»، و«سالامَنكا» (ص ٢٣) بدلًا من «سلمنقة». وقال «الأخ مانثيو Mancio» (ص ٢٦) ولا ندري علامَ استند، إذ يُلفظ الاسم بالإسبانيّة «مانثيو». وكتب «مدينة ألكالا Alcala» (ص ٤٨) ويا ليته فطن إلى أنّها «القلعة»، بحسب ما عُرفت في الأندلس. وكان بوسعه أن ينقل دومًا على هذا المنوال لأنّه وُفّق في نقله كلمة Alcazar (ص ٦٣) بالصيغة السليمة «القصر»، وأحسن بتعريبه Guadalquivir (ص ١٠٩) بما عهده العرب: «الوادي الكبير»، في حين أخفق في تعريب Guadarrama (ص ٧٣) فقال: «غوادارّاما»!

أضف إلى ذلك أنّه لم ينقل حرف Z الواقع بين حرفين صائتين كما ينبغي أن يُنقل، فعرّب Mendoza بـ «مندوذا» (ص ٩٧)، والصواب «مندوثا». ولا ندري لماذا قال «الراهبة آنّ دي ينبالوذا Anne de Penalosa» (ص ١٦٢) بدلًا من «آنّا دي ينبالوسا». وقد نقل اسم Anne مرّةً على النحو السابق، ومرّة أُخرى بالصيغة العربيّة «حنّة» (ص ١٥٨). وكلّ ما أوردناه هو على سبيل المثال لا الحصر.

ثمّ إنّنا لا نوافق حضرة الكاتب على ترجمته اسم صاحب السيرة Jean de la Croix أو Juan de la Cruz فقد أسماه يوحنّا «الصليبيّ». أمّا نحن فنرى أنّ هذه الصيغة وإن كانت صحيحة من جهة النحو، إلّا أنّها تدعو إلى بعض الالتباس إذ يمكن أن توحي بأنّ القدّيس المذكور كان من الصليبيّين أصحاب الحملات المعروفة. فلِمَ لا ندعوه «يوحنّا الصليب» وحسب؟

ونودّ أن نشدّدَ في الختام على ضرورة تعريب الأعلام بطريقة صحيحة علميّة. فالسواد الأعظم من المترجمين، أكانوا من الأدباء أم من الصحفيّين، لا يولون هذا الأمر ما يستحقّه من الاهتمام، فتأتي نصوصهم مضطربةً سقيمة.

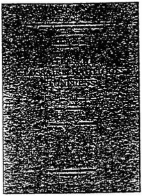
أ. كميل حشيمه

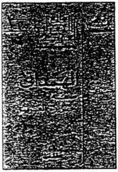
كُتُب أُهديَت مؤخرًا إلى المجلّة

من منشورات دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥:

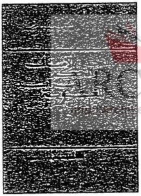
- **اتّخاذ القرار**، بقلم الدكتور صموئيل حبيب، ٥٥صفحة. كتاب اجتماعيّ، نفسيّ، علميّ وعمليّ.
- **صليب المسيح**، بقلم جون ستوت، نقله إلى العربيّة نجيب جرجور، ٤٤١صفحة.. محاولة جادّة للإجابة عن السؤال المصيريّ الدائم: لماذا الصليب؟ ويأتي الردّ مفصّلًا: إنّه انتصار المحبّة على الشرّ.

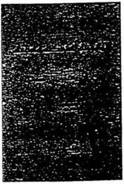
صدر عن دار المشرق

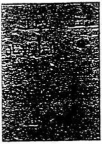












أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، وأسعارها هي كالآتي:

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	-	٥١٨	صفحة	- ١٥	دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	-	٥٤٤	صفحة	- ١٤	دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	-	٥٦٠	صفحة	- ١٣	دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	-	٥٦٠	صفحة	- ١٢	دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	-	٥٢٠	صفحة	- ١١	دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٤٩.

Anciens volumes d'*al-Machriq*

Tous les volumes parus depuis la reprise d'*al-Machriq* sont disponibles aux prix suivants:

1991	(volume 65)	–	518	pages	–	15	dollars
1992	(volume 66)	–	544	pages	–	14	dollars
1993	(volume 67)	–	560	pages	–	13	dollars
1994	(volume 68)	–	560	pages	–	12	dollars
1995	(volume 69)	–	520	pages	–	11	dollars

D'autre volumes, plus anciens (entre les années 1898 et 1949) sont également en vente auprès de l'administration de la revue.

ceux qui sont victimes de l'oppression politique, économique ou sociale, mais qu'ils se font les hérauts de la lutte contre la «pauvreté anthropologique», qui dépouille l'homme de ce qui fait son être même. Ce qui s'est passé ces derniers temps au Burundi, au Zaïre, en Somalie, ce qui se passe encore au Soudan, en sont un exemple éloquent.................................... 73

Aperçu théologique chrétien sur la réalité libanaise,
par Salah Abou - Jaoudé

Une réflexion attentive et critique sur la structure socio-politique du Liban aboutit toujours à une impasse, à cause des «Tawā'ef» qui se trouvent à la base de cette structure. Ces «tawā'ef» ne sont pas uniquement des communautés confessionnelles différentes, mais plutôt des «mini-nations» dans la mesure où chacune d'elles est le produit d'une histoire longue et de déterminants culturels, politiques, ethniques et, bien entendu, religieux. Cela risque de faire de la réflexion engagée un ensemble disparate de réflexions qui ne surgissent, chacune, que des intérêts étroits de chaque «tā'ifa» et ne prennent que cela en compte. Et pourtant, trouver une issue favorable à cette situation nécessite l'acceptation totale du fait confessionnel. Partant de cette donnée, l'A. en tant que chrétien, tente un passage théologique des «tawā'ef» chrétiennes à une seule société libanaise fraternelle....................... 83

La spiritualité de l'Orient «syriani» d'après le Père Youakim Moubarac, par le P. Salim Daccache, S. J.

En décembre 1993, quelque temps après sa démission du secrétariat du Concile Maronite et du secrétariat de l'Assemblée des Patriarches et Evêques Catholiques du Liban, le P.Y. Moubarac publiait l'un de ses derniers livres: *La chambre nuptiale du cœur, approches spirituelles et questionnements de l'Orient syriani.* Dans la perspective de la vie de Y. Moubarac (+ juin 1995), ce texte prend valeur de testament, car le Père y fonde son engagement intellectuel et ecclésial dans les valeurs et pratiques spirituelles de l'Orient syriani............................. 113

Les maronites et le livre, du 15ᵉ s. jusqu'à nos jours,
par le P. Salim Daccache, S. J.

Etude historique qui s'attache à établir les rapports que les maronites ont pu avoir avec les publications imprimées à partir du 15ᵉ s. Avant la fondation du Collège Maronite de Rome, les publications étaient plutôt manuscrites, et rares, limitées pratiquement au domaine liturgique. Et à ce niveau les relations étaient fréquentes avec les jacobites. Il faudra

LXX[e] année Janvier - Juin 1996

SOMMAIRE

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة – التعرفة الجديدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

Abonnement annuel - Nouveau Tarif (frais de port compris)

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique	40 dollars US

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante dixième année
1996

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ